CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXII MADRID - GRANADA. 1957 FASC. 2

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXII — 1957 — FASC. 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

Emilio García Gómez: *Unas «Ordenanzas del zoco» del siglo IX: Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de «ḥisba» por un autor andaluz* 253

Joseph Schacht: *Ibn al-Nafis, Servetus and Colombo* 317

Elías Terés: *Linajes árabes en al-Andalus, según la «Ŷambara» de Ibn Ḥazm* (conclusión) 337

Manuel Alonso Alonso, S. I.: *«Al-qiwām» y «al-anniyya» en las traducciones de Gundisalvo* 377

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XLI

José Mª Millás Vallicrosa: *Jarras menorquinas con inscripción árabe* 407

L. T. B.: *Almería islámica* 411

VARIEDADES

Emilio García Gómez: *Usos y supersticiones comunes a Persia y España* 459

Jacinto Bosch Vilá: *Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses* 463

LIBROS Y REVISTAS

Mélanges Louis Massignon (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 473

J. McCarthy, S. I., Richard, *Abū Bakr Muḥammad Ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī Kitāb al-Tambīd* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 475

Historical Atlas of the Muslim Peoples (F. M. Pareja) 478

Lewicki, Tadeusz, *Une langue romane oubliée de l'Afrique da Nord: Observations d'un arabisant* (Emilio García Gómez) 478

Theodor Nöldekes Belegwörterbuch zur klassischen Arabischen Sprache, bearbeitet und herausgegeben von Jörg Kraemer (Fernando de la Granja). 480

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

UNAS «ORDENANZAS DEL ZOCO» DEL SIGLO IX

TRADUCCIÓN DEL MÁS ANTIGUO ANTECEDENTE DE LOS TRATADOS ANDALUCES DE ḤISBA, POR UN AUTOR ANDALUZ

El Doctor por la Universidad de Madrid Maḥmūd ᶜAlī Makkī, antiguo Becario y hoy Subdirector del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, ha tenido la feliz idea de reeditar en la *Revista* bilingüe de dicho Instituto (en árabe: *Ṣaḥīfat al-Maᶜhad al-Miṣrī li-l-dirāsāt al-islāmiyya fī Madrīd*), vol. IV, nᵒˢ 1-2 [1956], pp. 59-151, el importante texto cuya traducción española damos a continuación. Y decimos reeditar, porque dicho texto ha sido extraído de la famosa colección de fatwàs magribíes que con el título *Al-Miᶜyār al-mugrib wa-l-ŷāmiᶜ al-muᶜrib ᶜan fatāwà ahl Ifrīqiya wa l-Andalus wa-l-Magrib* escribió el célebre jurista del siglo XV (1430-1508) Abū-l-Abbās Aḥmad ibn Yaḥyà al-Wanšarīšī, de Tremecén; colección que, como se sabe, fué litografiada en Fez, en doce tomos, en los años 1896 y 1897 [1]. Pero esta compilación es tan enorme como poco conocida, y la edición litográfica de Fez tan defectuosa como rara, por lo cual el texto puede darse por prácticamente inédito.

¿Hay otra versión del mismo? No se conoce descripción o

[1] Algunos extractos fueron traducidos por É. Amar, *Consultations juridiques des faqihs du Maghreb*, en el vol. XII de los *Archives Marocaines* (París 1908). — La importancia de la compilación de Wanšarīšī fué ya señalada por Lévi-Provençal *(Histoire de l'Espagne musulmane*, III, París 1953, p. 116, nota 2) e incluso utilizada por él en algún caso *(ibid.*, p. 161, nota 2). — Nuestro texto se encuentra en el tomo VI, pp. 286-303.

referencia publicada de ningún otro ms., aunque el Dr. Makkī dice en su estudio (p. 62, nota 1) haberle sido comunicado por el maestro tunecino Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb que él posee un códice de la obra completa (pues lo que aquí se traduce tal vez no sea más que un *mujtaṣar*, o compendio) [1] y que proyecta darlo a las prensas. «Sin embargo — añade Makkī — nos ha parecido que no hay inconveniente en publicar este compendio, mientras nuestro eminente maestro edita el libro completo». También nosotros creemos, en efecto, que ha hecho bien, y le manifestamos nuestra gratitud por su excelente labor, ya que no sólo ha editado correctamente el texto, sino que además lo ha anotado con pulcritud y erudición y le ha puesto por delante una interesante introducción de 44 pp., que aquí vamos a extractar y a comentar nada más que en lo que afecta a nuestro propósito.

Empezando por el autor, diremos que Wanšarīsī atribuye la obra a un tal Yaḥyà ibn ʿUmar ibn Lubāba. Esta familia de los Banū Lubāba es conocídisima en los anales literarios de al-Andalus, precisamente porque bastantes de sus miembros fueron notables alfaquíes. Pero no es flojo mérito del Dr. Makkī el haberse dado cuenta de que tal atribución es un error de Wanšarīsī y haber restituído la obra a su verdadero autor. No es sólo que entre los Banū Lubāba no haya ningún Yaḥyà ibn ʿUmar conocido. Es que existe otro Yaḥyà ibn ʿUmar, andaluz, pero que vivió la mayor parte de su vida en Túnez, como de la lectura de la obra se deduce que le pasó a nuestro autor; que fué discípulo y amigo exactamente de las mismas personas de quienes como amigos y maestros se habla en la obra, y en quien se dan todas las circunstancias que en el autor de la obra concurren, sin que se pueda abrigar el menor escrúpulo de duda sobre su identidad.

Se trata de Abū Zakariyyā' Yaḥyà ibn ʿUmar ibn Yūsuf ibn ʿĀmir al-Kinānī [2]. Nació, de una familia de clientes ome-

[1] Véase lo que sobre esta cuestión se insinúa más adelante, p. 258, nota 1.

[2] Biografías árabes: Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, ed. *BAH*, VII-VIII, nº 1566; Ḥu-

yas, oriunda de Jaén, en 213 = 828. Se crió en Córdoba, donde sabemos que fué, todavía muy niño, discípulo del famoso alfaquí e historiador ᶜAbd al-Malik ibn Ḥabīb (m. 238 = 852), y suponemos lo sería de los demás grandes maestros de la época. Jovencísimo — con menos de trece años deduce Makkī — emprendió el viaje de Oriente: Cairo (a la sazón «Kaᶜba del mālikismo»), Bagdad y el Ḥiŷāz. De regreso al Magrib, en vez de retornar a al-Andalus — al que sólo parece haber hecho después algún breve viaje [1] —, no pasó de Ifrīqiya y se quedó en Qayrawān, otro gran centro mālikí, donde a la sazón imperaba en las escuelas el famosísimo cadí Saḥnūn (m. 240 = 854), con quien siguió estudiando así como también con los más distinguidos juristas qayrawāníes.

Habiendo obtenido, a su vez, la categoría de maestro, parece haber tenido un éxito sensacional. Sus cursos rivalizaban con los de Ibn Ṭālib (y eso que éste era cadí); hubo de sentarse en alto para poder ser oído, y hasta tener un ayudante que, también en alto, repetía sus palabras, para que éstas llegaran al extremo de su enorme auditorio. En los biógrafos puede respigarse (como ha hecho eruditamente el Dr. Makkī) el elenco de sus discípulos, entre los que figura su propio hermano Muḥammad y buena copia de ifrīqíes y de andaluces (algunos cordobeses, y muchos más — cosa curiosa — de la Frontera superior: Huesca, Tudela y Zaragoza). Sus relaciones con la corte aglabí parecen haber sido en un principio excelentes. Pero la dinastía declinaba, e Ifrīqiya era por entonces un medio intelectual en plena fermentación: pululaban las herejías, trabajaba los espíritus el ṣūfismo y actuaba bajo cuerda la propaganda fāṭimí, que había de dar al traste con los Aglabíes. Excusado es decir que

maydī, *Ŷaḏwa*, ed. Ṭanŷī, nº 899; Ḍabbī, *Bugya*, ed. *BAH*, III, nº 1484; Mālikī, *Riyāḍ al-nubūs*, ed. Mu'nis, I, 396-406; Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, ed. Cairo 1351, 351-353; Dabbāg, *Maᶜālim al-īmān*, ed. Túnez 1322, II, 156-160; ᶜAsqalānī, *Lisān al-mīzān*, ed. Haydarabād 1331, VI, 270-272, nº 950; Abū-l-ᶜArab y al-Jušanī, *Ṭabaqāt ᶜulamā' Ifrīqiya*, ed. y trad. Ben Cheneb, Argel 1922, 217-219.

[1] Según Ibn Farḥūn y Mālikī, una vez habría vuelto a Córdoba para pagar un *dāniq* (un sexto de dirhem) que había dejado a deber a un verdulero. ¡Admirable escrúpulo de conciencia!

nuestro hombre, alfaquí mālikí de pura cepa, y además de la cepa andaluza — confieso y lo he demostrado en otras publicaciones no tener la menor simpatía por la casta —, arremetía como bravo, armado de ergotismos, fanatismos e intransigencias, contra tanta herética pravedad, debelando novedades peligrosas o espiritualidades y misticismos suspectos.

De otro lado, en el reseco ambiente del mālikismo, a la par que explicaba y difundía las obras básicas, escribía dictámenes y resolvía consultas, bruñendo con primor el eslabón que el destino le había deparado en esa cadena de glosas, re-glosas, para-glosas y archi-glosas que constituyen una de las literaturas jurídicas más ferozmente conservadoras y tradicionales (en el mal sentido de la palabra) que ha conocido la Humanidad. Cadíes, zabazoques y beatos solicitaban y aguardaban sus fatwàs como oráculos. Pero lo malo es que tampoco el mundo de la Sunna estaba tranquilo. Los mālikíes se veían minar el terreno por los ḥanafíes («la gente del ʿIrāq», como en Ifrīqiya se los llamaba). La dinastía, ya vacilante y dejada de la mano de Allāh, destituyó al cadí mālikí Ibn Ṭālib en el año 275 = 888 y lo sustituyó por el ḥanafí Ibn ʿAbdūn.

La reacción ḥanafí, que fué tremenda, había de costar la vida a Ibn Ṭālib, y, de no haberle asistido la fortuna, no lo habría pasado mejor nuestro Yaḥyà ibn ʿUmar, tanto más cuanto que en el amañado proceso de su amigo tuvo el valor (pues honrado lo era, y veremos que lo siguió probando) de declarar en su favor. Se refugió primero en Túnez en casa de su hermano; pero el cadí tunecino Ibn Hārūn (ḥanafí, y por tanto adversario, pero hombre noble) le hizo saber que más le valía quitarse de en medio. El andaluz, ya sesentón, decidió en efecto abandonar la política activa y se acogió al *ribāṭ* de Sūsa, a hacer la vida monástico-militar que allí se llevaba. Pudo entre sus muros continuar, aunque en menor escala, sus enseñanzas y su actividad como solventador de consultas; pero aquella estancia en el *ribāṭ* fué para él el descubrimiento de un mundo nuevo, y tanto le plugo, que pidió a Dios no le volviera a sacar de allí.

Y Dios se lo concedió. Porque cuando Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Aglabī cambió otra vez de criterio, como solía, y, al virar de

nuevo hacia el mālikismo, quiso hacer gran cadí a Yaḥyà ibn ᶜUmar, éste pudo resistir hasta lograr qne el príncipe nombrara al candidato (ᶜĪsà ibn Miskīn), que él mismo le propuso. Consiguió así nuestro buen andaluz seguir en Sūsa, donde murió el año 289 = 901 y donde todavía se venera su tumba.

Son muchos los títulos de obras compuestas por Yaḥyà ibn ᶜUmar, que podemos encontrar en sus biógrafos o en los historiadores del mālikismo. Conforme a las actividades que desplegó (y a las que hemos brevemente aludido en su biografía), parece por esos títulos que entre su producción había libros doctrinales *(al-Muntajaba* = «la Selecta», resumen de la famosa *ᶜUtbiyya; Ijtilāf Ibn al-Qāsim wa-Ašhab* = «Puntos en que discrepan I. Q. y A.»), de polémica contra diferentes sectas *(al-Radd ᶜalà l-Murĵi'a* = «Refutación de los Murŷiᶜíes»; una colección de trataditos para desmentir las tesis de los Mu'taziles; *al-Radd ᶜalà l-Šuķūķiyya* = «Refutación de los escépticos [partidarios de la doctrina de Ibn ᶜAbdūs sobre la fe]»; *al-Nahy ᶜan ḥuḍūr Masŷid al-Sabt* = «Prohibición de asistir a la Mezquita del Sábado [reunión sabatina de ascetas y devotos]»; *Wasāwis Iblīs wa kaydu-hu* = «Tentaciones y tretas del demonio»), de polémica contra los šāfiᶜíes *(al Radd ᶜalà l-Šāfiᶜī* = «Refutación de al-Šāfiᶜī»), o de alabanza de la vida de *ribāṭ (Faḍā'il al-Munastīr wa-l-Ribāṭ* = «Excelencias de Munastīr y del ribāṭ [de Sūsa]»; *Aḥmiyat al-ḥuṣūn* = «Castillos inaccesibles»), y tal vez algunas más.

Todas se han perdido, y no sabemos lo que nosotros hemos perdido con ellas, ya que Yaḥyà ibn ᶜUmar parece haber descollado más por su valor y por su posición personal que por su talento literario, sobre el cual — por otra parte — formula al-Jušanī un juicio muy desfavorable (Makkī, p. 78). Fuera de opiniones suyas de que otros autores se hacen eco, no se conserva de él más que estos *Aḥkām al-Sūq* u «Ordenanzas del zoco», preservadas del olvido por Wanšarīsī, al parecer en resumen o compendio *(mujtaṣar)*, ya que así se dice a su comienzo, aparte el que parece confirmarlo la existencia de un manuscrito más amplio en poder de Ḥasan Ḥusnī ᶜAbd al-Wah-

hāb [1]. Pero esta obra habla poco en pro del talento de Yaḥyà ibn ʿUmar, de un lado. porque el compilador no ha sido él sino su discípulo Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Salīm ibn Šibl al-Ifrīqī (m. 307 = 919) [2], y, de otro lado, porque su importancia no radica en la forma literaria ni en la doctrina, sino en el género a que pertenece (mejor dicho, en el género de que es curiosísimo antecedente) y en las informaciones que nos suministra.

Desde que en 1931 los profesores G. S. Colin y E. Lévi-Provençal publicaron el manual de almotacén de al-Saqaṭī de Málaga, que corresponde más o menos al siglo XII [3], todo el mundo se ocupa de la *ḥisba* andaluza y recurre a los preciosos datos sociológicos y económicos que atesora. Al año siguiente, en

[1] No está el asunto, sin embargo, tan claro como parece. La frase inicial: كتاب أقضية السوق ، مختصرة مما ينبغي للوالي أن يفعله في سوق رعيته, más bien que autorizar a suponer que se trata del «compendio» de un libro más amplio, parece que gramaticalmente debe ser entendido como que las ordenanzas son un resumen de los deberes del valí, que es cosa muy distinta. La cuestión sólo podrá decidirse cuando el supuesto manuscrito tunecino más amplio se publique. — Makkī (p. 62) parece suponer que los dos párrafos finales (nuestros §§ 56 y 57) estaban dentro de la obra y fueron omitidos por el copista, que — al advertirlo luego — los añadió al final. Pero el argumento no es, a mi juicio, convincente. No parece al decir eso, sino que el libro está ordenado, cuando en realidad es un centón donde apenas trasparece el menor sistema ni orden.

[2] De él sólo se sabe lo que refiere Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, ed. Cairo 1351, página 319: nombre completo, que fué discípulo de Saḥnūn y de Muḥammad b. Rumḥ, y fecha de muerte.

[3] *Un manual hispanique de ḥisba: Traité de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Muḥammad as-Saḳaṭī sur la surveillance des corporations et la repression des fraudes en Espagne musulmane* (París 1931). — Además de ser el primero que se dió a conocer, este manual de almotacén es el más jugoso y sabroso, y tiene trozos de verdadera calidad literaria. Algún día puede que salga a luz una traducción española que tengo casi ultimada (y que no publiqué en espera de que mi llorado amigo Lévi-Provençal, cuya precedencia me parecía lógica, publicase una francesa que a veces anunciaba y nunca hizo), pues desgraciadamente ya no hay ahora motivo para la espera. En la obra de que hablamos a continuación tradujo el pasaje sobre el comercio de esclavas *(L'Esp. mus. au Xe s.*, pp. 192-193, nota).

su obra *L'Espagne musulmane au X^e siècle: Institutions et vie sociale* (Paris 1932), el mismo Lévi-Provençal hablaba sobre la institución, sobre el magistrado que la representa *(al-muḥtasib*, que ha dado en español *almotacén* y *almotazaf;* y en Andalucía también *wālī al-sūq* o *ṣāḥib al-sūq*, que ha dado en español *zabazoque)* [1] y resumía en cierto modo el manual de al-Saqaṭī *(op. cit.*, pp. 185-194). Dos años después, en 1934, aparecía en el tomo CCXXIV del *Journal Asiatique*, pp. 177-299, también editado por Lévi-Provençal, el texto árabe de un nuevo tratado andaluz de *ḥisba:* el de Ibn ᶜAbdūn, un poco anterior en fecha (s. XI), algo más descarnado, pero muy completo y lleno de datos. Su éxito fué extraordinario: en 1936 lo volvía en italiano F. Gabrieli *(Rendiconti de l'Accad. dei Lincei*, serie VI, vol. XI, pp. 878-935); en 1947, lo vertía al francés Lévi-Provençal, y en 1948 aparecía una traducción española mía, a la que asocié el nombre de mi gran amigo: *Sevilla musulmana a comienzos del siglo XII.* En 1953, en el tercer volumen de su magistral *Histoire de l'Espagne musulmane,* subtitulado *Le siècle du Califat de Cordoue*, vuelve a ocuparse Lévi-Provençal de la *ḥisba* andaluza (pp. 148-151 [2], 243 y 300). Y, por último, en El Cairo 1955, siempre Lévi-Provençal, publica el texto árabe de *Trois traités hispaniques de ḥisba* (el mismo de Ibn ᶜAbdūn y dos más breves: el de Aḥmad ibn ᶜAbd Allāh ibn ᶜAbd al-Ra'ūf, que parece quizá el más antiguo, y otro brevísimo y tardío de un tal ᶜUmar ibn ᶜUṯmān ibn al-ᶜAbbās al-Ŷarsīfī [3]). Los tres tratados forman el fascículo 1° de una serie sintomáticamente titulada *Documents arabes inédits sur la vie sociale et*

[1] Los términos *ṣāḥib al-sūq* y *al-muḥtasib* parecen haber coexistido algún tiempo (cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, en *BAH*, I-II, n° 675: *aḥkām al-ḥisba al-madᵉuwwa ᶜinda-na bi-wilāyat al-sūq)*, aunque el primero es el más antiguo y acabó por desaparecer, dejando el campo libre al segundo. Según L.-P., *aḥkām al-ḥisba* y *muḥtasib* empezaron a usarse en el siglo XI.

[2] Únicamente creo que habría que corregir en estas páginas la idea de que el *ṣāḥib al-sūq* acumulaba al mismo tiempo la magistratura de *ṣāḥib al-šurṭa*. Un día espero dar sobre lo que yo creo que era esta última magistratura en al-Andalus una explicación muy distinta de la hoy corriente.

[3] Deriva esta nisba de Āŷarsīf o Ŷarsīf, hoy Guercif, en el Marruecos oriental. Sería un marroquí, al menos de origen, avecindado en España.

économique en Occident musulman au Moyen Age, al cual habrían seguido un 2° con extractos inéditos sobre la misma materia, con una introducción general, y un 3° de glosario filológico general de todos los tratados de *ḥisba* y documentos.

En la advertencia a mi traducción de Ibn ʿAbdūn, dije ya: «Las obras de este tipo revisten, desde muchos aspectos, una importancia extraordinaria. Interesan fundamentalmente, de un lado, a los economistas, a los historiadores de las instituciones y a los que persiguen antiguas huellas de las corporaciones y los gremios; de otra parte, a los lingüistas, que respigan preciosos restos del vocabulario hispánico corriente en la Andalucía musulmana. Apasionan al historiador general, que, lejos de los palacios y de los campos de batalla, se encuentra en ellas como formando parte del pueblo mismo de las metrópolis moras de España, entre la aglomeración de los compradores, las trapacerías de los avispados mercaderes y el ojo avizor de los alfaquíes puritanos, pudiendo respirar la atmósfera misma del juego social y de las circunstancias locales. Valen, por último, de mucho hasta para el simple historiador de la poesía o de la cultura islámica en general, ya que obras de este tipo — íntimas, sabrosas, espontáneas, hispánicas — nos hacen descansar del hartazgo de la pomposa y correctísima literatura clásica y nos permiten avanzar enormente en el conocimiento interno y detallado de la intrincada problemática de la España musulmana. La obra de Ibn ʿAbdūn es una ventana abierta sobre los mismos zocos pululantes, sobre la aljama silenciosa, sobre el río magnífico de Sevilla».

Lo malo era que los tratados andaluces de *ḥisba* conocidos hasta ahora resultaban muy tardíos, y había que acudir al por otra parte notorio conservadurismo islámico para proyectarlos hacia adelante. «Es indudablemente de lamentar — dice Lévi-Provençal (*Hist.*, III, p. 300) — que los tratados andaluces, tanto el de Ibn ʿAbdūn como el de al-Saqaṭī, sólo nos describan un estado de cosas posterior en más de un siglo al período del califato. Pero como este estado de cosas apenas ha cambiado después en el Occidente musulmán hasta la época moderna — y el conocimiento de las ciudades marroquíes de tradición hispánica sigue siendo nuestra mejor guía para entender las obras

de los almotacenes andaluces —, parece que estemos autorizados para presumir que la imagen por estas últimas suministrada valía también para la época que precedió a su redacción, es decir a la de las taifas, e incluso al siglo X».

Y he aquí de pronto — gracias a la feliz idea del Dr. Makkī, que antes no se nos había ocurrido, de exhumar el texto enterrado en al-Wanšarīsī — el vacío colmado en parte; hénos ante un tratado de *ḥisba* magribí [1], no ya del siglo X, sino del IX. Y, en efecto, la previsión de Lévi-Provençal era exacta: hay naturalmente alguna evolución y ligeros cambios; pero la línea es la misma y la tradición idéntica (aunque afortunadamente haya mucha materia distinta). Comparemos, por ejemplo, dos noticias de las *Ordenanzas del zoco* con otras dos de Ibn ʿAbdūn:

Ordenanzas, § 38.

El zabazoque de Sūsa consultó a Yaḥyà ibn ʿUmar si, en el caso del leproso que vende aceite, vinagre o cualquiera otro líquido, ha de impedírsele hacerlo, y contestó: « — Sí». Se le preguntó: « — Y, si tuviera ganado, ¿puede vender su leche y su queso? ¿Puede vender los huevos de sus gallinas?» Contestó Yaḥyà: « — Prohíbasele todo eso y, si lo vende, anúlese la venta...» Se le preguntó a Yaḥyà qué ha de hacerse cuando un leproso vende un vestido,..., si el comprador se entera después que era del leproso; y contestó: « — Si el vestido ha sido ya llevado, opino que, cuando al ser lavado encoge, hay defecto en la venta y ésta puede ser anulada; pero que no hay defecto que anule la venta si el lavado no le ha hecho encoger...»

Ibn ʿAbdūn, § 164.

No deben venderse ropas de leproso, de judío, de cristiano, ni tampoco de libertino, a menos que se haga conocer al comprador el origen. No se debe tomar masa de un leproso, como salario por la cochura de su pan. Tampoco se comprará de leprosos huevos, pollos, leche ni otro producto, sino que ellos han de comerciar entre sí.

[1] El que no sea estrictamente andaluz, es diferencia que apenas tiene aquí importancia: el autor lo era; en ambas regiones — Ifrīqiya y al-Andalus — los problemas eran los mismos, y el ambiente resultaba en aquella primitiva sazón muy análogo. Ambas regiones estaban además sujetas a la influencia omnímoda del mālikismo.

Ordenanzas, § 49.

Se le consultó a Yaḥyà: « — Cuando el algodón está en grano y se da, para que lo limpien y carden, a los operarios, ¿es de éstos el grano y el polvillo que cae del algodón?» Contestó Yaḥyà: « — Son del dueño del algodón y no de los operarios...»

Se le preguntó a Yaḥyà: « — ¿Pasa lo mismo con el molinero que muele el trigo respecto del salvado que de éste sale?» Contestó: « — Sí: el salvado es del dueño del trigo, lo mismo que te dije en el caso del algodón».

Se le preguntó: « — ¿Pasa lo mismo con los retales de tela que les sobran a los alfayates cuando cosen zaragüelles o cortan vestidos?» Contestó: « — Sí: son del dueño de la tela, y otro tanto ocurre con todas las demás cosas análogas que se dan a hacer a operarios».

Ibn ʿAbdūn, §§ 174 y 175.

Los residuos de lana (?) no quedarán en poder del tejedor, porque son del dueño de la pieza de tela, o de quien la hiló, y así se resolverán estas cuestiones.

No se deberá permitir que los fabricantes de estopa se apropien los residuos del lino, pues no son suyos, a menos que consienta en ello el dueño del lino. Si se les dejase, el lino tendría muchos más residuos, que venderían luego para quedarse con el precio. Tampoco se consentirá que el cribador de trigo se apropie la cizaña que separa del grano, además del salario. La cizaña es del dueño del trigo, que, según quiera, puede dársela o tomarla para sí.

Como se ve en estos puntos en que ambas obras coinciden en el tema (ya hemos dicho que hay otros muchos asuntos en que afortunadamente no coinciden) el espíritu es el mismo. La única diferencia consiste en que en las *Ordenanzas* del siglo IX se trata de consultas o preguntas — en algún caso del zabazoque — a un alfaquí, que no es almotacén, el cual emite dictamen o da su opinión, mientras que en el tratado de *ḥisba* de fines del siglo XI o comienzos del XII es el almotacén quien por sí mismo ordena y decide lo que haya de hacerse.

A la vista del texto nuevo, que viene a ponerse en cabeza de los existentes, el Dr. Makkī, que es musulmán y buen conocedor de la literatura jurídica islámica, saca algunas conclusiones. En primer lugar, divide la evolución de la literatura magribí sobre *ḥisba* en dos períodos: uno en que el género aún no ha roto el cordón umbilical con el *fiqh* y no es objeto de obras separadas, y otro en que sí lo es. Este segundo se iniciaría precisamente con las *Ordenanzas del zoco* de Yaḥyà ibn ʿUmar. En

el primero, en cambio, la *ḥisba* habría vivido — por así decirlo gráficamente nosotros — en estado fetal dentro de las grandes obras jurídicas y en el vientre de los tratados sobre obligaciones (ventas, créditos, alquileres), materia ya muy importante en la *Muwaṭṭa'* de Mālik, tan archivenerada en al-Andalus, y que los andaluces desarrollaron particularmente: por ejemplo, en el capítulo de las ventas *(al-buyūᶜ)* de la *Hidāya* de ᶜĪsà ibn Dīnār (m. 212 = 827), alabado por Ibn Ḥazm y aprobado en Oriente, o en la sección dedicada a las obligaciones en los grandes tratados jurídicos de los maestros mālikíes antiguos (Saḥnūn, en Ifrīqiya, también dedicó gran importancia a la materia). En segundo lugar, y de modo análogo, el almotacenazgo no sería desde el principio una institución independiente, sino que habría ido diferenciándose y desprendiéndose poco a poco de la del cadiazgo, con la cual habría estado originalmente fundida (p. 99: *baᶜd an ḳānat mujtalaṭan bi-l-qaḍā'*).

No siendo yo musulmán como el Dr. Makkī, y sobre todo — lo que es peor — conociendo mucho menos la literatura jurídica islámica, no quiero juzgar con precipitación estas conclusiones, que me parecen interesantes, pero que me habría gustado ver más desarrolladas.

Que la *ḥisba* se basa y sustenta en el *fiqh* es axiomático y no necesita demostración ni discusión; pero ello quizá no quiera decir que su situación ancilar original — incluso por ser ancilar — suponga filiación, que es relación sanguínea. De idéntico modo, sobre que el *muḥtasib* (almotacén) dependía del *qāḍī* (cadí) no hay asomo de duda; pero sí puede haberla sobre la suposición de que las funciones del primero son una simple diferenciación progresiva de las del segundo, porque el almotacén tiene una esfera de acción subordinada a la del cadí, pero en buena medida muy distinta, de un lado por su carácter edilicio, y de otra parte por un imperativo religioso que acaso es tan original y primitivo como el cadiazgo: el *tagyīr al-munkar*.

En aceptar sin más la filiación de los tratados de *ḥisba* respecto a los «tratados de obligaciones» mālikíes también me acomete cierta vacilación: que hay materias en común es evidente; pero acaso lo es asimismo que la *ḥisba* no se ocupa sólo

de «contratos» u «obligaciones», y que su originalidad última o radical no consiste en esas materias en común, sino precisamente en el *tagyīr al-munkar* a que acabamos de referirnos; en la censura de las costumbres, en la represión de los dolos o fraudes, en la actividad policíaca (temas que sería curioso ver hasta qué punto se tratan en las obras doctrinales y, caso de tratarse, con qué espíritu).

Lo que sí resulta claro es que, por el carácter ancilar antes aludido, la *ḥisba* niña aparece en las *Ordenanzas* de Yaḥyà ibn ʿUmar pendiente del *fiqh* y llevada de la mano por él: es una *ḥisba* que no echa a andar si una *fatwà* no le asegura que va por buen camino. Y entonces surge una nueva cuestión: ¿justifica este primitivismo que pongamos a las *Ordenanzas*, como hace el doctor Makkī, al frente de la serie de libros de *ḥisba* que empieza dos siglos largos más tarde con Ibn ʿAbdūn? Si ya la existencia del primer grupo es dudosa y fantasmal (sería un primer grupo sin obras, sólo de prenuncios), en el segundo — caso de encabezarlo con las *Ordenanzas* — quedaría un vacío demasiado grande. Nos faltan eslabones en la cadena. Quizá el Dr. Makkī, que con tanta perspicacia ha detectado éste tan antiguo, pueda desenterrar otros. En todo caso, le ruego estime que estas observaciones no son más que un deseo de diálogo y de meditación en común sobre cuestiones en que no veo claro.

Como también quisiera hacer algunas «dulces objeciones» al comienzo de la introducción del Dr. Makkī. La literatura jurídica del Islam no ha estado ni está abandonada: la moderna islamología europea, de tan brillante tradición y de tan espléndido presente, se basa en ella; la escuela mālikí y sus textos han sido objeto de estudios, ediciones y traducciones, que en algún caso (pienso, entre otros, en Santillana) revisten carácter monumental; en nuestra modesta escuela arabista española las investigaciones sobre Derecho musulmán han ocupado un espacio quizá desproporcionadamente mayor del que debiera haberle correspondido.

Que esa literatura es fundamental y a veces indispensable,

no tiene vuelta de hoja. Pero no exageremos: la lógica reacción contra el relativo predominio de la historia militar-político-palatina puede, a su vez, convertirse en injusticia. No en balde esa historia ha tenido siempre la primacía en todas las épocas y en todos los pueblos. De otra parte, el que aún yazcan en las bibliotecas muchos códices de obras jurídicas esperando lectores o editores, depende de otras causas, por ejemplo: que haya muchísimas más obras de este tipo, y mucho más largas, que de todos los demás géneros; que la grafomanía islámica haya derivado más bien por este camino; y que mucha de esta literatura — a pesar de los hallazgos que en ella pueden hacerse — sea, ay, hasta para los especialistas irremediablemente tediosa.

No toda, claro está: buena parte presenta un interés apasionante; pero muchas veces no por lo que tiene de sustantivamente jurídico, sino por lo que tiene de adjetivamente social, pintoresco, económico, anecdótico, filológico, vital. Es lo que ocurre con los tratados de *ḥisba*, de los que no queda ninguno conocido inédito y que han tenido siempre el éxito antes señalado. Mi amigo el Dr. Makkī no negará que, apenas ha publicado el texto de las *Ordenanzas*, mi pluma, que no es la de un jurista, se ha sentido tentada — dejando aparte otras empresas y compromisos — a traducirlo.

Claro es que mi interés por las *Ordenanzas* no viene de que sean un texto de buena calidad literaria, porque no lo son, ni literariamente bien compuesto, porque no lo están, y ni siquiera del interés que puedan técnicamente tener dentro de campos jurídicos o religiosos en que carezco de competencia, sino de que nos aportan briznas de palpitante y auténtica vida antigua, como la alusión a las peonzas o a las muñecas (§ 26), al pobre que compra en el ropavejero del zoco un vestido lleno de piojos (§ 45), a la mujercilla que quiere blanquear su hilado en una colada con ceniza (§ 46), al cambista que muerde la moneda de oro para asegurarse de su ley (§ 47), y sobre todo a ese inapreciable pasaje que nos denuncia la encantadora coquetería de las tapadas qayrawāníes con ponerse chinelas chirriantes para que a su paso hasta el hombre más distraído hubiera de levantar la cabeza (§ 34). Este texto, además, como

tantos otros jurídicos, y en esto asiste toda la razón al doctor Makkī al ponderar su interés, nos documenta sobre la increíble complicación de la casuística islámica (§ 35 *b*, sobre el lodo de las lluvias en el zoco, que los comerciantes no tienen por qué barrer, si no lo tocan, pero que en cambio tienen que hacer desaparecer si lo barren y lo hacen montones; § 36 *a*, sobre que se puede cavar una zanja en torno a una tierra, pero no en torno a una casa, etc.), o sobre la dureza y sequedad de corazón de que en algunos puntos, al lado de justísimos aciertos, adolece el *fiqh* islámico, cuando por ejemplo prohibe radicalmente, aunque como es lógico con escasa o nula eficacia práctica, la música instrumental (§ 29), el empleo de juguetes infantiles (§ 26), o incluso el que las mujeres visiten el cementerio (§ 33). Se ha dicho que algunas de las desventajas que pueden encontrarse en el Islam proceden de sus propias ventajas: el fulgurante éxito inicial habría arrastrado la connatural debilidad política de un Estado que no pudo madurar ni formarse en la oposición o en la clandestinidad; la meridiana luz histórica que cae de pronto sobre la comunidad musulmana quita poesía a lo que se querría con perfiles menos precisos, hasta el punto de que su misma meticulosidad suscita dudas, mayores que las justas, sobre si son auténticos. Podría añadirse que muchos excesos del Islam proceden asimismo de una ultracorrección de los anteriores defectos de la sociedad beduína: un pueblo de analfabetos se convierte de pronto en un pueblo de grafómanos; unos hatos de feroces individualistas se encuentran de la noche a la mañana sometidos a una reglamentación tan microscópica, implacable, caprichosa y basada en el simple *taqlīd* (o «magister dixit») como la que — entre tantos otros millares de textos — suponen estas *Ordenanzas*.

En los momentos en que esta traducción ha sido hecha me era imposible consultar el texto litografiado de Wanšarīšī. Me baso, pues, con exclusividad en el publicado por Makkī, que bien merece esa confianza. Alguna ligerísima discrepancia va indicada en las notas.

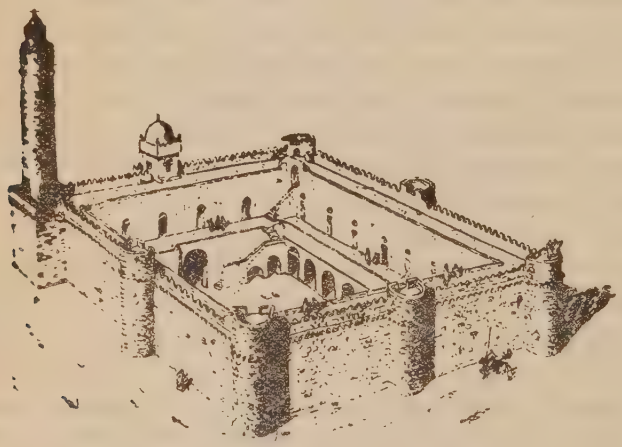
Hace tiempo vengo practicando el dividir los textos árabes,

para su mejor inteligencia y consulta, en párrafos numerados y titulados. Así lo he hecho asimismo aquí. Hay que advertir que el texto de Makkī conoce ya la división; pero la mía es distinta; los titulillos son los de Wanšarīšī cuando el texto los da [1], y a veces los completo; cuando el texto no los da, los añado yo y van entre corchetes [ ]; pero he prescindido de los titulillos que Makkī imprime en tipo pequeño y entre [ ], con advertencia de que son del copista y de que aparecen al margen de la edición litografiada. Los párrafos van numerados, y aunque su número total (56) casi coincide con el de la edición de Makkī (57), ello no quiere decir que en la distribución interna del opúsculo no haya entre el texto y la versión bastantes diferencias.

Mi anotación es independiente de la de Makkī, aunque, como es natural, su útil trabajo haya sido utilizado en ocasiones, pues para eso lo ha hecho. Ha de entenderse que esta versión va encaminada en principio a un público no arabista ni especializado (el arabista y el especialista no podrán prescindir del texto de Makkī): por eso mis notas carecen casi totalmente de detalles técnicos referentes a las ciencias del *fiqh* (derecho islámico) y del *ḥadīṯ* (tradición profética). Por no alargar estas páginas no se ha dado más que rarísima vez la concordancia, nada difícil de buscar, cuando existe, de los preceptos de estas *Ordenanzas* con los de los demás tratados de *ḥisba*. Se dan solamente las concordancias de los preceptos de las *Ordenanzas* mismas entre sí, y así podrá deducirse que éstas son un centón asaz desordenado y poco sistemático.

[1] Suele ser costumbre de los autores árabes, cuando tratan de materias diferentes en párrafos separados no poner sistemáticamente epígrafes a todos, sino sólo a algunos. Mejor dicho: tal práctica debe de ser casi siempre obra de los copistas. El no darse cuenta de ello y el tomar esos pocos títulos como sumario del libro, como a veces se ha hecho por orientalistas, conduce a notorios errores y despistes. Un ejemplo podemos ver en el tomo III del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān en el ms. de la Real Academia de la Historia: de él se ha dicho que tiene 38 capítulos (porque ese es el número de sus epígrafes), cuando en realidad consta — en mi cómputo — de 253 noticias independientes, que no llamamos capítulos, porque tienen extensión sumamente variable. Cf. mi artículo *A propósito de Ibn Ḥāyyān: Resumen del estado actual de los estudios ḥayyāníes con motivo de una publicación reciente*, en AL-ANDALUS, IX [1946], p. 413, nota 2.

Para evitar repeticiones o referencias enojosas, en vez de poner notas a los nombres propios de persona, se ha redactado con éstos una lista alfabética que constituye el Apéndice 1°, y en la que podrán ser encontrados en compañía de sus fechas y de una sucinta información biográfica, suficiente para caracterizarlos. Los nombres de lugares son tan pocos, que no ha parecido necesario agruparlos. Por eso, los otros dos apéndices van dedicados: el 2° a la lista de los párrafos con sus títulos, tal como los hemos dispuesto en la versión; y el 3° a un índice de palabras típicas (se entiende, de palabras típicas españolas, no un glosario de las voces árabes), que redacté para mi uso y que seguramente no es completo, pero que, una vez hecho, me ha parecido oportuno añadir por si puede prestar al lector algún servicio.



El ribāṭ de Sūsa, donde acabó su vida y murió Yaḥyà ibn ʿUmar.

Dibujo de G. Marçais

LIBRO DE LAS ORDENANZAS DEL ZOCO

POR YAḤYÀ IBN ᶜUMAR

(DIOS ALTÍSIMO SE APIADE Y ESTÉ SATISFECHO DE ÉL)

[1. — *Sumario de estas Ordenanzas*] [1].

Éste es el libro de las ordenanzas del zoco, en que se resume [2] lo que debe hacer el valí en el zoco de su grey, por lo tocante a medidas, balanzas, cahices, arreldes y onzas. También hay en él ordenanzas sobre los precios; sobre la venta de fruta antes de sazón; sobre los panaderos; sobre los carniceros; sobre la venta de peonzas y figuras; sobre fraudes y dolos; sobre instrumentos músicos y calderos destinados al vino; sobre el dueño de los baños; sobre las mujeres que plañen a los muertos y visitan los cementerios; sobre las mujeres que andan con chinelas chirriantes; sobre los que riegan la delantera de sus tiendas; sobre qué se ha de hacer cuando hay mucho lodo en el zoco; sobre quien cava una zanja alrededor de su tierra o de su casa, o abre una puerta nueva en su casa; sobre los judíos y cristianos que quieren hacerse pasar por musulmanes; sobre la venta de líquidos por enfermos contagiosos; sobre la medida menguada; sobre si en favor de un comerciante se ha de echar del zoco a los demás, y sobre el acaparador. Todas son preguntas que se

[1] Este primer párrafo hace las veces de título, prólogo y, al mismo tiempo de índice que, como podrá verse por el sumario que incluímos en el apéndice 2°, es bastante completo hasta nuestro § 43.

[2] En la Introducción, p. 258, nota 1 hemos dicho no estar claro si se trata del resumen de un libro más amplio, o se trata de que Ibn Šibl resume las obligaciones del valí. Gramaticalmente, podríamos inclinarnos a lo segundo.

le hicieron a Yaḥyà ibn ʿUmar y sus correspondientes contestaciones, recopiladas conforme las dijo, en versión de Abū ʿAbd Allāh ibn Šibl.

[2. — *Sobre la verificación de pesas y medidas*] [1].

Dijo Yaḥyà ibn ʿUmar: Debe el valí proponerse ser justo y mirar por los żocos de su grey, dando orden al hombre que conozca como el más de fiar en su ciudad para que visite el zoco. Ha de comprobar este tal con los patrones todas las pesas, balanzas y medidas que se usen en él. Al que hallare que las hubiese alterado en algo, ha de castigarle conforme al delito y a la ofensa contra el valí que en él vea, y echarlo del zoco, hasta que dé muestras de arrepentirse y volver al buen camino. Si así lo hace el valí, espero que se vea libre de culpa [en la otra vida] y que vayan bien, queriéndolo Dios, los negocios de su grey.

[3. — *Sobre los monederos falsos*] [2].

Si apareciesen en el zoco dirhemes de baja ley o mezclados con cobre, no ha de dejar de pesquisar y buscar quien los ha introducido, y en cuanto dé con él, ha de infligirle duro tormento; mandar que se le pasee en infamia por los zocos [3] como pena para que nadie vuelva a tener tratos con él, por ver si las gentes escarmientan ante el gran castigo que le cayó encima, y luego encarcelarlo según vea. Mande al hombre más de fiar a su alcance que vigile tal cosa en el zoco, a fin de que los dirhemes y dinares de las gentes sean buenos y ellas valoricen su moneda, pues esto es lo más importante de que puede preservar a su grey y les será de pro, tanto para su vida eterna como para la temporal, a más de esperarse que ha de ser grato a su Señor y acercarles a Él, si Dios quiere.

[1] Véase la misma prescripción en el § 41, al final. La necesidad de patrones conocidos se explica en el § 4.

[2] Hago párrafo aparte con esta materia, que en el texto árabe va inmediatamente unida a la anterior.

[3] Esta pena, que ha de aparecer muy a menudo en las Ordenanzas, es la muy usada en toda la Edad Media y que en el famoso pasaje cervantino se define, como es sabido: «con chilladores delante y envaramiento detrás» (*Quijote*, II-26).

[4. —] *Sobre la medida y la balanza, almudes, cahices, arreldes y onzas;* [*necesidad de tener patrones conocidos.*]

Fuéle dicho a Yaḥyà ibn ᶜUmar: — Véndense entre nosotros trigo y cebada por medidas que han introducido las gentes de las tiendas, que no la autoridad, y que no tienen patrón. Así, en casa de éste es la medida grande y en casa de aquél, chica; pero las gentes se fían de ellas para sus tratos, aún siendo diferentes. Mira (Dios tenga misericordia de ti) lo que en eso conviene, dinos tu parecer, y danos claramente explicado aquello con que Dios te favorezca.

Yaḥyà ibn ᶜUmar respondió: — Dices que se venden entre vosotros trigo y cebada por medidas diferentes, y no conviene que los zocos de los musulmanes que viven en ciudades anden del modo que pintas. Si tienen a su frente un valí, ha de temer a Dios, su Señor, pensando en la grey que puso a su cargo, y velar por todas las medidas, balanzas, quintales, arreldes y onzas de esta grey, de suerte que sean conocidas. El patrón a que han de ajustarse sus arreldes sean las onzas con arreglo a las cuales el Enviado de Dios (a quien Dios bendiga y salve) hizo que se pagara el azaque del oro y de la plata, en metal.

[5. — *Ordenanzas sobre los molineros*] [1].

Asimismo, la parte *[maks]* que han de tomar los molineros de lo que muelan, no debe ser cobrada sino por medida conocida y corriente entre las gentes, y si no se conoce su capacidad, no es legal.

El molinero puede dar la delantera en la molienda a quien le plazca.

Si no anda la muela del molino y por ello se echa a perder

[1] Este apartado lo introducimos nosotros, porque si bien en su comienzo es continuación del anterior, en seguida pasa a tratar exclusivamente de los molineros, aunque muy lejos de la sabrosidad y el exquisito detalle con que siglos después lo hará al-Saqaṭī.

el trigo, no siendo ello por abandono del molinero, éste no saldrá responsable.

Si el trigo es molido después de picar la muela [1] [y se estropea la harina], sí saldrá responsable el molinero.

[6. — Sobre si la autoridad debe imponer precios en el zoco.]

Ibn Ḥabīb habló de lo que debe hacer el zabazoque sobre los precios [2], y fuéle consultado a Yaḥyà ibn ʿUmar: — Acláranos el precio que debe imponerse a los panaderos y a los otros tenderos que venden manteca, miel, aceite y sebo, pues si por ligereza y flaqueza de la autoridad se les deja sin fijar el precio, acaban con la gente. ¿Tienes por lícito que se les imponga precios? Caso de ser lícito, ¿qué ha de hacer la autoridad con quien rebaja el precio? [3]. Danos un argumento patente y una orden tajante, después de considerar esto que te escribimos, porque sólo lo hacemos porque nos preocupa y no vemos claro. Háznoslo tú también claro como agua que nos cure (Dios haga que tu ciencia te sea de pro).

Respondió Yaḥyà ibn ʿUmar: Dices que me escribes — tocante al asunto del precio que ha de imponerse a panaderos, verduleros y otros tenderos del zoco, como necesita el público — si es cosa lícita o no, y añades ser individuos que, si se les deja

[1] 'Picar la muela' (registrado por Alcalá y recogido por Dozy y por el glosario de Saqaṭī), es decir, tornarla áspera y rugosa después de estar demasiado lisa, con lo cual arenillas de piedra se juntan a la harina, era uno de los fraudes de los molineros, de que también se ocupa Saqaṭī. — Vide luego § 13, en dos pasajes.

[2] Esta frase, en el texto de Makkī, va unida al párrafo anterior y lo termina; pero a mí me parece más lógico separarla y hacer que encabece nuestro § 6.

[3] Como aquí no tratamos a fondo el aspecto estrictamente técnico y jurídico de las Ordenanzas, no podemos entrar en la debatida cuestión de si la autoridad debe o no fijar el precio del mercado, y, en caso afirmativo, con qué condiciones. Aquí la opinión de Yaḥyà ibn ʿUmar es evasiva, y la de Mālik que viene al fin del párrafo permisiva; pero luego en el § 40 *a)* se cita otra opinión de Mālik adversa, como lo es también, en el § 43 *a)*, la de Ibn al-Qāsim. En este último caso, el dictamen es absolutamente contrario a lo que se esperaría y se haría hoy: ¡se deja en libertad al acaparador de fijar el precio! — También repugna al espíritu moderno la idea que vemos al final de este § y en el § 40 *b)* de que el que perturba el mercado no es el que sube el precio sino el que lo rebaja (!).

sin fijar el precio, acaban con la gente. Mi respuesta es la que sigue: Todos los musulmanes deben asirse a la Zuna e imitar al señor de los mundos y al imām de los piadosos (sobre quien caigan las bendiciones de Dios), pues, de hacerlo así y ser asistidos por Dios para conseguirlo, les vendrá del Señor Generoso lo que desean. Así nos lo ha explicado nuestro Señor (cuyo Nombre sea exaltado) en su Libro, cuando dice (exaltada sea su Majestad, santificados sean sus Nombres y ensalzado sea grandemente) [VII, 94 [1]]: «Si las gentes de los pueblos hubiesen creído y sido piadosas, les habríamos abierto bendiciones del cielo y de la tierra; pero desmintieron la Verdad y las hemos cogido por lo que ellas mismas se ganaron». Y dice también (exaltado sea su Nombre) [V, 70 [2]]: «Si hubiesen cumplido la Tora, el Evangelio y lo que les fué revelado por su Señor, habrían comido de lo que hay por encima de ellos y por bajo de sus pies». Dijo Mālik, cuando le plantearon la cuestión de imponer precios a la gente: «Al que baje del precio de la gente, echésele». Dijo asimismo Mālik, según la versión oral de Ašhab: «Si el zabazoque ha dicho: 'Vended a un tercio de arrelde [la carne] de cordero y a medio arrelde [la carne] de camello', no veo en ello mal. Siempre que a las gentes se les impone un precio, es cosa en que tendrán una ganancia que podrán apuntarse sin injusticia».

[7. — *Sobre si debe ser uno el precio en la ciudad y en la comarca.*]

Se le preguntó si los zocos de la comarca habían de acomodarse a los de al-Qayrawān en los precios de todos los alimentos y mercancías, es decir, en cuanto en esos zocos se vende de cosas que se comen y beben o que no se comen ni se beben.

Respondió: — No recuerdo haber oído nada sobre ello, y mi opinión es que los zocos de la comarca han de ser independientes del zoco de al-Qayrawān.

[1] En la Vulgata del Cairo es el versículo 96. No sé cómo Makkī dice que es el 7.

[2] En la Vulgata del Cairo es el versículo 66. No sé cómo Makkī dice que es el 5.

(Abū-l-ᶜAbbās ᶜAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib dijo lo mismo; pero Muḥammad ibn ᶜAbd Allāh dijo: «Han de acomodarse a los zocos de al-Qayrawān»).

[*8. — Sobre los higos untados de aceite* [1].]

Se le preguntó si ha de prohibirse untar los higos y contestó: — Opino que ha de prohibirse untarlos con aceite.

Se le preguntó: — ¿Y [qué ha de hacerse] si ya se han untado y se venden en los zocos?

Contestó: — Opino que se ha de publicar de antemano la prohibición, y si después alguien los unta, sus higos untados dénse de limosna a los pobres, para que así escarmiente.

[*9. — Sobre que las semillas se deben vender ya ahechadas.*]

Se le preguntó si los tratantes en grano no deben vender trigo, cebada, habas, lentejas, garbanzos u otras semillas antes de ahecharlas.

Contestó Yaḥyà: — Opino que se les debe obligar a hacerlo así.

[*10. — Sobre el pan falto de peso* [2].]

Dijo Yaḥyà: — Opino que si alguien vende pan falto de peso, por desobediencia, después de haber sido advertido, el pan debe ser dado de limosna y él echado del zoco.

[*11. — Sobre la leche aguada* [3].]

Dijo también: — La leche adulterada con agua dése de limosna y no se tire.

[1] Este fraude sería hoy incomprensible, dado el precio del aceite. Entonces parece que se hacía para que los higos aumentaran de peso. — Vuelve a aludirse de paso a los higos untados en el § 12.

[2] Cf. §§ 13, 28 y 42.

[3] Cf. §§ 17 y 42.

[12. —] *Sobre la venta de frutas antes de sazón.*

Se le preguntó sobre los higos, manzanas, uvas, albérchigos y las demás frutas que se venden en el zoco antes de sazón.

Contestó: — Si en la población en que tal ocurre hay mucha fruta, no veo mal en ello; pero si hubiere poca, prohíbase cogerla verde, porque, a más de hacer daño a quienes la comen, luego la piden cuando es su tiempo, y, como se encuentra apenas, encarece.

Se le preguntó qué ha de hacer un hombre si compra cestillos de higos, de verano o de invierno, y encuentra al vaciarlos que los higos no están maduros.

Contestó: — Si el vendedor no se lo ha especificado, una de dos: puede a su gusto quedarse con ellos o devolverlos.

Se le preguntó: — ¿Y si los compradores son los comerciantes de los zocos, y encuentran que los higos no han madurado o están untados [1]?

Contestó: — Si los compradores son los comerciantes de los zocos, digo lo mismo: devuélvanlos al vendedor y no se vendan en los zocos de los musulmanes. Y si alguien los vende tras haber sido advertido de antemano, dénse de limosna para que escarmiente.

[13. —] *Ordenanza sobre los panaderos* [, *horneros y molineros.*]

Fué preguntado Yaḥyà qué debería hacer un hombre que compra un pan y lo parte, si, al comer un bocado, encuentra en él una piedra.

Contestó: — Devuelva lo que le sobre, quedando el precio de la parte que comió y en la que encontró la piedra a cargo del vendedor, que debe volverle la suma íntegra por que lo compró; pero, a su vez, el vendedor puede devolvérselo al hornero por la misma suma en que lo compró, yendo en perjuicio del hornero el precio de la parte que falta por haberse encontrado en ella una piedra. A los horneros debe, además, prohibírseles

[1] Sobre los higos untados de aceite, cf. antes § 8.

obrar así. Mándeseles que no muelan el trigo de que hacen el pan sin antes ahecharlo y limpiarlo de piedras y yerbas, y que no echen en la harina el picado de la muela [1].

Dijo además Yaḥyà: — Opino que ha de ordenárseles así y no tener indulgencia en ello.

Aun añadió: — Prevéngaseles con antelación de todo ello, y si alguno infringe la prohibición dése su pan de limosna para que escarmiente.

Se le preguntó: — ¿Debe además encarcelársele?

Contestó: — Opino que bastará con echarlo del zoco y con que no fabrique pan.

Se le preguntó qué ha de hacerse si en los tenderos se encuentra pan falto de peso, y contestó: — Opino que aquel a quien se le encuentre debe ser castigado y echado del zoco, porque, siendo ése su negocio, no puede alegar disculpa para la falta de peso [2].

Se le preguntó: — Pero ¿quién debe ser castigado: el hornero o el tendero?

Contestó: — Si el tendero sabía la falta de peso, deben ser castigados los dos.

Se le preguntó qué ha de hacerse con el hornero que mezcla trigo malo con el bueno.

Contestó: — Prevéngasele primero, y, si a pesar de la prohibición vuelve a las andadas, castíguesele y échesele del zoco.

Se le preguntó qué se ha de hacer cuando un hombre entrega su trigo al molinero y éste se lo muele tras de picar la muela y la piedra [picada] le estropea la harina [3].

[Contestó: — [4]] Ašhab dijo: El molinero será responsable por una cantidad igual de trigo. Pero Aṣbag limitó: A menos de que el dueño del trigo estuviera enterado y consintiera.

1 Ṣobre el picado de la muela, cf. antes § 5.

2 Cf. §§ 10, 28 y 42.

3 Sobre el picado de la muela, cf. § 5 y antes en este mismo § 13.

4 El interrogado sobre todas estas cuestiones es siempre Yaḥyà ibn ʿUmar. Me ha parecido, pues, que hay que suplir este «contestó», que no está en el texto de Makkī.

[*14. — Sobre el que ha untado de pez la medida.*]

Dijo Yaḥyà: — ᶜUbayd Allāh ibn Muᶜāwiya, tomándolo de Aṣbag ibn al-Faraŷ, me refirió que éste dijo: «Preguntado Ašhab ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz qué había de hacerse con un hombre que había untado su medida con pez para que tuviera menor cabida, contestó: — Opino que se le castigue y se le eche del zoco».

[*15. — Sobre la pena de expulsión del zoco.*]

Por su parte, Ibn Wahb contó haber oído decir a Mālik: «Preguntóme el zabazoque qué había de hacerse con un hombre que defraudaba en el zoco, y le mandé echarlo del zoco sin pegarle, porque esa pena me pareció más dura para él que la paliza».

[*16. — Sobre los dátiles madurados artificialmente* [1].]

También dijo Ibn Wahb: — Más de una vez oí hablar a Mālik contra los que adulteran los dátiles frescos con macerarlos para que maduren, y los venden así en los zocos para producir una rápida elevación de precios.

Yaḥyà dijo que opinaba lo mismo y lo hacía suyo.

[*17. — Sobre lo que se ha de hacer con las sustancias adulteradas.*]

Preguntado Mālik sobre si se había de tirar la leche adulterada con agua [2], contestó: — Aunque las gentes están por que se tire, yo opino que ha de darse a los pobres.

Le preguntaron: — ¿Gratis?

Contestó: — Sí, cuando aquel a quien se le coge es el que la adulteró.

Preguntáronle: — ¿Y del azafrán y del almizcle opinas lo mismo que de la leche, cuando están adulterados? [3].

1 Cf. luego § 27.
2 Cf. § 11 y 42.
3 Cf. § 42.

Contestó: — Hágase lo mismo, si el que los vende es quien los ha adulterado; pero si él los compró ya adulterados, no opino igual, porque se perdería con ello el dinero de la gente.

Se le preguntó a Yaḥyà si hacía suyo todo esto, y contestó que sí.

[*18. — Sobre la mezcla de leche de vacas y cabras.*]

[Dijo] Ašhab: — Pregunté a Mālik sobre la leche de vacas mezclada con la de cabras: si habían de venderse cada una por separado, o podían venderse juntas, y me contestó [1] que lo que había de hacerse era, al venderlas, advertir al comprador que era leche mezclada de vacas y cabras.

Se le preguntó a Mālik: — ¿También opinas que al venderse la crema y la manteca de ellas obtenidas, se le advierta de la mezcla al comprador?

Contestó: — Sí, aunque para mí mejor es no mezclarlas.

Le preguntaron a Yaḥyà: — Si se mezcla crema de leche de ovejas con crema de leche de vacas, o una leche con otra, y luego se vende así sin decirlo, ¿opinas que la venta es nula, que la leche se ha de dar de limosna y al que la vende castigarle si reincide?

Contestó: — Sí, porque ha defraudado e infringido la prohibición, y el Profeta (a quien Dios bendiga y salve) dijo: «El que nos defrauda no es de los nuestros».

[*19. — Sobre si es o no nula la venta de pepinos que salen amargos.*]

Dijo Mālik sobre los pepinos que salen amargos: — Las gentes del zoco están por anular la venta, pero yo no sé por qué ha de anularse.

Ašhab opinó que si se trata de uno o dos pepinos que salen amargos, puede anularse la venta, pero si es por cargas, no.

[1] Acepto la lógica corrección que hace aquí Makkī al texto.

Muḥammad [1] limitó: — Salvo en el caso de que todos o la mayoría salieren amargos, pues entonces hay que anularla.

[20. — *Sobre la nulidad de la venta de huevos echados a perder.*]

Tocante a los huevos, ha de anularse la venta si salen malos, porque los huevos echados a perder pueden conocerse [2].

[21. — *Sobre la mezcla de diferentes calidades de una sustancia.*]

Dijo Ibn Wahb: «— Preguntado Mālik sobre un hombre que mezclaba miel buena con otra menos buena y luego la vendía, le oí decir: 'Eso es fraude'. Añadió Mālik: 'Lo mismo ocurre con la manteca y el aceite, a menos que el que haga la mezcla la haga para comerla él'. Le preguntaron: '— ¿Y si hace la mezcla para comerla él y luego se ve en la necesidad de venderla?' Contestó: '— Pues que no la venda'.»

Le preguntaron a Yaḥyà: «— ¿También opinas tú todo eso igual?». Contestó: «— Sí». Le preguntaron: «— ¿Y si alguien del zoco mezcla aceite añejo con aceite nuevo y lo vende en los zocos de los musulmanes, siendo ambos aceites iguales en la buena calidad y no habiendo en contra sino que las gentes gustan más del aceite nuevo?» Yaḥyà contestó: «— Si el aceite añejo y el aceite nuevo son iguales en buena calidad, la mezcla es permisible; pero opino que debe advertirse al comprador. Si no se le advierte, el comprador queda en libertad: si quiere, puede quedarse con la compra, y si quiere, puede anularla. Tocante al que mezcla aceite no bueno con aceite nuevo o añejo bueno, ése defrauda y comete lo que no le es lícito. Sin embargo, como alguno puede ser excusable por ignorancia — por ejemplo, un campesino que piense que eso es lícito —, lo mejor será advertir de antemano la prohibición de vender tal aceite en

[1] Makkī supone que este Muḥammad es Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Ḥakam, mālikí egipcio, discípulo de Ašhab.

[2] Según Ibn ʿAbdūn (§ 113 de mi traducción) se conocían metiéndolos en agua.

los zocos de los musulmanes, y así el que luego lo haga será castigado, y su aceite dado de limosna a los pobres. Tal es mi parecer, aunque el acierto sólo reside en Dios» [1].

[22. —] *Ordenanza sobre los carniceros.*

Fué preguntado Ibn al-Qāsim sobre el carnicero que teniendo carne grasa y carne magra, las mezcla y las vende mezcladas en la misma pesada, con lo cual el comprador ve que hay carne magra y grasa, pero no sabe cuál es el peso respectivo de una y otra [2].

Contestó: — Si se trata de pocos arreldes, tales como cinco o seis o cosa así, que la gente compra por uno o dos dirhemes, no veo mal en ello; pero si se trata de muchos arreldes, tales como veinte o treinta o cosa así, no es buena cosa, porque da lugar a abusos. Opino que debe impedirse a los carniceros que lo hagan, por constituir fraude y por no serles lícito hacerlo.

[23. — *Más sobre la mezcla de diferentes calidades de una sustancia* [3].]

Dijo Aṣbag: — Pregunté a Ibn al-Qāsim, tocante a un hombre que mezclaba aceite rancio con el nuevo, y manteca rancia con la nueva, si es que algo de eso era lícito. Me contestó: «— No es lícito ni hay bien en ello, y no comprendo cómo me lo preguntas. En cierta ocasión Mālik me dijo tocante a algo que le pregunté: ¿Todavía ahora me preguntas cosas así?»

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Y qué pasa cuando alguien mezcla su trigo, si se lo compra un hombre que no lo sabe, pero que acaba por enterarse?

Contestó Yaḥyà: — Si se lo compra alguien sin saberlo, puede devolvérselo al vendedor y recobrar de éste el precio que hubiere pagado. Prevéngase entonces al vendedor que no venda

[1] Esta materia se reitera en parte y en parte se continúa en el § 23.
[2] Cf. § 28, al principio. Cuestión conexa es la del § 56.
[3] Véase antes § 21.

así, y si después de esta prohibición reincide, échesele del zoco e impídasele que venda en él; que le será pena más dura que los azotes.

[*24. — Más sobre los carniceros.*]

Fué preguntado Yaḥyà sobre los carniceros que hinchan la carne soplando [1] o mezclan carne de carnero con carne de cabra [2].

Contestó: — El hinchar la carne soplando es reprobado por los ulemas. Prohíbaseles del modo más terminante, y si reinciden, echéselos del zoco. Tocante a la venta de carne de cordero y carne de cabra, opino que cada cual debe ser expuesta por separado y vendida cada cual a su respectivo precio. Esto es lo que opino, aunque el acierto sólo reside en Dios.

(Dijo Ibn Wahb: — Preguntado Mālik sobre un hombre que hinchaba la carne soplando, como hace el carnicero, le oí contestar: «Me repugna semejante cosa y opino que debe prohibirse»).

[*25. — Sobre los comerciantes que suprimen la competencia para favorecer a uno de ellos.*]

Fué preguntado Yaḥyà qué debe hacerse con los carniceros y verduleros cuando dejan solo en el zoco a uno de ellos para que sea el único vendedor por uno o dos días, sin rebajar nada en el precio; lo cual hacen no más que por ayudarle, porque se le haya acabado el dinero y quiere casarse.

[1] No entiendo bien en que consiste este fraude. En el tratado de Ibn ʿAbd al-Raʾūf (ed. Lévi-Provençal, *Trois traités hispaniques de «ḥisba»*, Cairo 1955) se dice (p. 94): «Prohíbase a los desolladores que soplen en la res degollada, una vez desollada, para hacer ver al ignorante que aquello es sebo y grosura. Ibn al-Qāsim dijo que soplar en la carne altera su sabor. Castígueseles si reinciden». — Al-Saqaṭī (*Un manual hispanique de «ḥisba»*, ed. Colin et Lévi-Provençal, París 1931, p. 32), no dice más que: «Prohíbase [a los jiferos] que soplen a las reses al desollarlas, para que no sople en ellas aquel a quien le huela el aliento y altere con ello el olor de la carne».

[2] Sobre esta mezcla, cf. § 28 al comienzo.

Contestó Yaḥyà: — Si dejan solo en el zoco a ese hombre, como dices, y en ello hay perjuicio para el común, prohíbaseles; pero si no rebaja el precio y no hay en ello perjuicio para el común, no hay mal en ello, siempre que no rebaje el precio [1].

[26. — *Sobre la fabricación de peonzas y muñecas.*]

Repugnaba Mālik que se fabricasen peonzas [2] y figuras, y que se vendiesen a niños.

Preguntado Mālik sobre la licitud del comercio en huesos del tamaño de un palmo de que se hacen las figuras con que juegan las mozuelas, contestó: — No hay bien en esas figuras.

[27. — *Casos en que, al cerrarse una venta, es preciso advertir al comprador.*]

Refirió Ibn Wahb: — Tocante a los dátiles sin sazón, que se forman en las palmeras y que se maceran para que se maduren [3] dijo Mālik: «No veo mal ello, si se advierte». Yaḥyà comentó: — También yo sé que lo dijo Mālik.

«Asimismo, tocante a los vestidos que se venden después de usados y lavados [— dijo Mālik —], no veo mal en que se vendan, siempre que se advierta que han sido usados y lavados, pero opino que es venta defectuosa si no se advierte». Añadió: «Opino que ha de advertirse al que compra dátiles macerados en vinagre y vestidos lavados después de usados, porque [si no, la venta es] defectuosa y fraudulenta».

Se le preguntó a Yaḥyà: —¿Tú también sostienes todo esto?

Contestó: — Yo no opino que esos dátiles macerados en vinagre deban venderse, ni aunque [4] se advierta, porque acaso el comprador no sepa que pueden hacerle daño cuando los coma. Lo de los vestidos es más permisible.

[1] No puedo entender que el perjuicio para el procomún consistiera en que rebajara el precio, cuando parece que debería ser al contrario.

[2] En árabe *duwwāmāt*. Cf. Dozy, *Suppl.*, I, p. 478.

[3] Sobre los dátiles artificialmente madurados, cf. antes § 16.

[4] El texto de Makkī tiene aquí, por errata وأن, en vez de وإن.

Se le preguntó a Yaḥyà: — Entonces, ¿opinas que la venta hecha sin previa advertencia es nula, y que el que la hace, puesto que obra con dolo, ha de ser castigado con la expulsión del zoco, si lo hace más de una vez?

Contestó: — Sí.

[28. — *Sobre qué haya de hacerse con la mercancía de un defraudador fugitivo.*]

Cierto cadí escribió a ᶜAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Tālib con esta consulta: — Si un carnicero mezcla lo graso con lo magro [1] y el carnero con la cabra [2], y, cuando es sorprendido, huye y deja la carne; o si un panadero vende pan falto de peso [3], y, cuando es sorprendido, escapa y deja la tienda, ¿ha de cerrársele la tienda y emplearse la carne o el pan que no haya temor de que se hayan echado a perder, o qué opinas en el caso?

Contestó por escrito: — Si el carnicero o panadero escapa, ciérrale la tienda; y si temes [¿que el castigo sea poco?], véndele la mercancía y retén el precio.

Se le preguntó a Abū Zakariyyā' Yaḥyà ibn ᶜUmar: — ¿Te satisface esta opinión suya? ¿La sostienes tú?

Y contestó: — Sí; la sostengo.

[29. —] *Ordenanza sobre los instrumentos músicos [y su licitud.]*

Fué preguntado Yaḥyà: — Si un hombre es invitado a una boda [4] (es decir, al banquete nupcial o *walīma*), o a una circuncisión, o a un festín, y oye en la fiesta tocar el albogue, [5], o

1 Cf. antes § 22. Cuestión conexa es la del § 56.

2 Sobre esta mezcla, cf. § 24.

3 Sobre el pan falto de peso, cf. §§ 10, 13 y 42.

4 Para la boda musulmana y su celebración, puede consultarse, como orientación general, Heffening, en *EI*[1], IV, 1094-1103 *(ᶜurs)*.

5 En árabe *al-būq*, que es en general la trompa (tubo cónico) o la trompeta (tubo cilíndrico), de cualquier materia, pero muchas veces de metal. Aunque algunos lexicógrafos árabes le dan etimología persa, parece venir de βυκάνη o *buccina*. Cf. Farmer, en *EI*[1], *Suppl.*, pp. 45-47 *(būḳ)*.

el *ḳabar* [1], o el *mizhar* [2], o el laúd [3], o el *ṭunbūr* [4], y sabe que en ella hay bebidas inebriantes, ¿opinas que debe aceptar?

Contestó Yaḥyà: — No debe aceptar si sabe que en ella hay bebidas inebriantes [. . .] [5]. El albogue, si alguien lo roba, ha de calcularse lo que valdría roto, y si es un cuarto de dinar, rómpase [6]. Lo mismo ha de hacerse con el laúd y con los demás instrumentos ilícitos: sólo han de tasarse rotos. No así, el *ḳabar* y el adufe redondo [7], porque éstos están tolerados y hay que tasarlos sin romper.

[1] Los diccionarios árabes lo definen como una especie de atabal y dicen que es vocablo *muʿarrab*, 'arabizado', es decir, de origen extranjero. Makkī cree que viene de *caurus* o *corus*, y cita la autoridad de Dozy, *Suppl.*, II, 437-438; pero es un error: Dozy aduce esa etimología para otra acepción, que es la de 'viento noroeste' (en español 'coro' y 'cauro', con ese sentido, están aún en el Dicc. académico, como usados en poesía). — Farmer, en *EI*[1], *Suppl.*, pp. 230-231 *(ṭabl)*, lo explica: «Le plus ancien nom pour désigner le tambour cylindrique à une seule peau semble être *ḳabar*... Les lexicographes donnent de ce nom des explications confuses... Le nom fut probablement dérivé de l'amharique *ḳabaro*, et nous savons que les Arabes empruntèrent au moins un tambour à l'Abyssinie». — Si *ḳabar* viniera del latín, habría probablemente subsistido en Occidente, y vemos que no ha sido así.

[2] Cf. Farmer, *EI*[1], *Suppl.*, 79-80 *(duff)*: Para Farmer el *mazhar* o *mizhar* es el adufe redondo sencillo de la época anteislámica o del Islam primitivo (véase, sin embargo, *infra*, p. 285, nota 2). Los lexicógrafos árabes lo definen como un *laúd;* pero esa definición — adoptada por los autores de música — viene seguramente de que un lexicógrafo antiguo decía que «el *mizhar* es un instrumento músico como el laúd»(es decir, «como el laúd es también un instrumento músico»). En efecto, en glosarios medievales tiene el equivalente *tinfanum* = *tympanum*.

[3] Cf. Farmer, *EI*[1], IV, 1038-1039 *(ʿūd)*.

[4] A pesar de su identidad fonética con *tambor*, no se trata de nuestro 'tambor', sino de un instrumento de cuerda, una especie de laúd con caja más pequeña y cuello más largo; es la «pandora»: cf. Farmer, *EI*[1], *Suppl.*, 269-70 *(ṭunbūr)*. Por tanto, está en la familia *bandola*, *mandola (bandolina*, *mandolina)* y *bandurria*.

[5] Aquí, aunque Makkī no lo advierta, hay indudablemente una laguna. No hay modo de ligar lógicamente esta frase con la siguiente. Debe de faltar algo sobre la necesidad o conveniencia de romper los instrumentos o apoderarse de ellos *(tagyīr al-munkar)*.

[6] En § 30 se explica como el albogue debe ser fundido, y el cobre devuelto a su dueño.

[7] Para el adufe, cf. Farmer, *EI*[1], *Suppl.*, 79-80 *(duff)*.

Preguntó a Yaḥyà alguien a quien Dios confió el apacentamiento de su grey: — ¿Qué ha de hacerse cuando en una boda se oye tocar el albogue, o cuando se oye tocar el *ḳabar* o el *mizhar* sin que haya boda?

Contestó: — Opino que todo eso ha de ser prohibido, salvo si es en una boda, y ya te he explicado antes lo que los ulemas prohiben y lo que permiten para la publicidad de la boda.

Dijo Aṣbag: Preguntado Ibn al-Qāsim sobre si un hombre invitado a un festín, caso de encontrar en él un músico ejecutante, debía entrar, contestó: «— Si se trata de instrumentos sencillos tales como el adufe, el *ḳabar* o esos que tocan las mujeres, no veo mal en ello».

De Mālik se cuenta que no veía mal en el empleo del adufe y del *ḳabar*. Aṣbag dijo: — En las bodas los tocan las mujeres y son para publicidad de la boda. Me refirió ʿĪsà ibn Yūnus, que lo tenía de Jālid ibn Ilyās, y éste de Rabīʿa ibn Abī ʿAbd al-Raḥmān, y éste de al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, y éste de ʿĀ'iša, la esposa del Profeta (a quien Dios bendiga y salve), que el Profeta dijo: «Publicad el matrimonio y aporread para ello en el *girbāl* (es decir, el adufe redondo)» [1].

Sigue Aṣbag: — A mí no me gusta el *mizhar*, que es el adufe poligonal [2], y prefiero que con el adufe no haya nada más, pues consta de él que la primera generación [de musulmanes] lo tenía autorizado en las bodas. Si junto con él se toca el

[1] Para Farmer, *EI*[1], *Suppl.*, 79-80 *(duff)*, *girbāl* es probablemente el adufe redondo con cuerdas de tensión; y que es el adufe redondo lo comprueba este texto. El nombre viene de la semejanza con el *girbāl* = 'criba' o 'zaranda' redonda, 'garbillo', palabra esta última que viene precisamente del vocablo árabe.

[2] Antes, p. 284, nota 2, hemos hablado del *mizhar* sin más, y hemos visto que Farmer lo definía como el 'adufe redondo sencillo'; pero aquí vemos que era (o al menos que era también) el 'adufe poligonal', en árabe *al-duff al-murakkan* = 'el adufe esquinado, con esquinas'. Makkī aduce un curioso texto del comentario de Bāŷī a la *Muwaṭṭa'*, en que se habla del *mizhar murabbaʿ* = 'el mizhar cuadrado' (¿luego había un *mizhar* no cuadrado?). S prescindimos de este último texto y nos atuviéramos sólo al nuestro, tendríamos que — dentro del género *duff* — habría un *duff redondo* llamado *girbāl* y un *duff poligonal* llamado *mizhar;* pero esto sería demasiado claro, y la realidad, sobre todo en esta materia, suele ser más compleja. Farmer, en su artículo *duff*, habla asimismo de un *duff murabbaʿ*.

ḫabar, no veo mal en ello; pero no es lícito añadir a estos dos ningún otro instrumento, ni aún tampoco esto es lícito fuera de las bodas, como no es lícito el canto en ningún caso, ni en bodas ni en no bodas. Contóme Ibn Wahb, que lo tenía de al-Layṯ ibn Saᶜd, que [el califa] ᶜUmar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz escribió a las provincias ordenando fueran rotos todos los instrumentos, con la sola excepción del adufe en las bodas.

Dice Yaḥyà: — A esto me atengo y tal es mi opinión. Preguntado Saḥnūn si la comida de la *walīma* era la comida de bodas, le oí contestar que sí, y al serle preguntado: «— Y ¿opinas que el hombre invitado a ella debe asistir?», replicó: «— En caso de que haya en ella tocadores de instrumentos y música, no; pero si en ella [1] no los hay, ya consta sobre el punto en las tradiciones proféticas *[ḥadīṯs]* lo que consta». Quiere decir — continuaba Yaḥyà — que está mandado que acepte [2]. Añadía Saḥnūn que le preguntaron a Mālik: «— Si un hombre va por un camino y encuentra en él tocadores de instrumentos, ¿opinas que debe seguir adelante o volverse?», y que contestó: «— Si no teme que a su corazón le apetezca la música, puede seguir adelante; si no, que se vuelva». Nos fué referido de al-Ḥārit ibn Miskīn que dijo haber oído de Ašhab lo siguiente: «— Pregunté a Mālik ibn Anas qué debe hacer un hombre invitado a una *walīma* si en ella hay uno de los que caminan sobre la cuerda [3], y un individuo a quien ponen sobre la frente un gran madero sobre el cual se sube otro individuo, estando el madero sobre la frente del primero [4], y Mālik contestó: 'No creo que deba ir, y opino que no esté con ellos'. Le fué preguntado entonces: 'Y, si entró sin saberlo y se entera después, ¿opinas que debe salir?'. Contestó: 'Sí; porque Dios (honrado y exaltado sea) nos dice [IV, 139 [5]]: No os quedéis con ellos hasta que

[1] El texto de Makkī dice aquí, por errata, فيهما, en vez de فيها.

[2] En efecto, un *ḥadīṯ* del Profeta, citado en la *Muwaṭṭa'* de Mālik, dice: «Cuando uno de vosotros sea invitado a una *walima*, que vaya a ella»

[3] Es decir, un funámbulo.

[4] Esta noticia sobre funámbulos y acróbatas en las bodas es de las más curiosas del opúsculo.

[5] El nº del versículo en la Vulgata del Cairo es 140.

no se sumerjan en otra conversación'. En la *Muwaṭṭa'* de Ibn Wahb consta, tomado de ʿAlī ibn Abī Ṭālib, que, hallándose el Enviado de Dios (a quien Dios bendiga y salve) con sus Compañeros entre los Banū Zurayq, oyeron cantar y tocar y que el Profeta preguntó: 'ʿ¿Qué es eso?'. Le contestaron: 'ʿEs el matrimonio de Fulano, oh Enviado de Dios'. Y entonces dijo: 'ʿBien sabe cumplir con su religión: esto es matrimonio y no libertinaje, pues no hay matrimonio mientras no se oye el adufe o se ve el humo [de la cocina]'. [El califa] ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz escribió a Ayyūb ibn Šuraḥbīl: 'ʿManda a tus subordinados que toquen en las fiestas el adufe, que es el que separa entre matrimonio y libertinaje; pero impide actuar a los que tocan los *barābiṭ*'. Según Abū Ṭāhir, con esta palabra quería dar a entender los laúdes y *ṭunbūres*» [1].

[30. —] *Sobre los calderos destinados al vino.*

Escribió uno de sus cadíes a ʿAbd Allāh ibn Ṭālib: — Me denunciaron el asunto de unos calderos de cobre que se hacen aquí y que no valen más que para contener vino, diciéndome que, si quiero suprimir el vino y poner en aprieto a los que lo beben, debía quitar de en medio tales calderos. En efecto, por mi mandato fueron recogidos de quienes los tenían y los he puesto reunidos en un lugar seguro, donde siguen retenidos. [Dame tu opinión sobre el caso].

[ʿAbd Allāh] le escribió de su puño y letra: — Si no valen más que para vino y no tienen otra aplicación, altera su forma, rómpelos, hazlos cobre y devuelve a sus dueños el cobre co-

[1] *Barābiṭ* es el plural de *barbaṭ*. Farmer, en *EI*[1], IV, 1038-1039 (artº *ʿūd*) dice que la etimología de esta palabra es persa y que la denominación alude a la forma del instrumento: *bar* = 'pecho' y *baṭ* = 'pato': 'pecho de pato'. Añade Farmer que, aunque los autores árabes no lo distinguen del laúd, sí se distingue, porque en el *barbaṭ* caja y mango son una misma pieza, y no dos, como en el *laúd*. — El *barbaṭ* parece ser la forma primitiva del *laúd*, usada en la Persia sasánida. — Aquí, de acuerdo con Farmer, lo vemos correctísimamente definido: *barābiṭ* (el plural) es el conjunto de *laúdes* y *ṭunbures* (o bandolas), como si dijéramos el género 'instrumentos de cuerda'.

rrespondiente, como con el albogue se hace [1]. Y prohibe que se sigan fabricando.

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Sostienes acaso eso mismo?

Contestó: — Sí.

[31. —] *Ordenanza sobre los dueños de baños.*

Se preguntó a Yaḥyà sobre qué ha de hacerse con el dueño de los baños cuando en ellos entran mujeres que no están enfermas ni son recién paridas y contestó: — Nada hay contra él, mientras no se le avise de antemano. Si entonces reincide, castíguesele a juicio del imām [2].

Uno de sus cadíes consultó a Ibn Ṭālib sobre unos baños que traían mohinas a las gentes, por pensar que eran una grande abominación. E Ibn Ṭālib dió su opinión sobre el caso y le escribió: — Haz venir al cobrador encargado de los baños y mándale que no entren en los baños más que mujeres enfermas o paridas, y que tampoco entren hombres sin *mi'zar* [3].

[Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Sostienes tú eso mismo? [4]]

Contestó: — Sí. Que no se acepte el testimonio de ningún hombre que haya entrado en los baños sin *mi'zar* hasta que se sepa que está arrepentido.

[32. —] *Sobre el llanto de las plañideras por los difuntos* [5].

Cuéntase de ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb (de quien esté Dios satisfecho) que, cuando murió Jālid ibn al-Walīd, alguien le dijo: « — Hay aquí unas mujeres que lloran por Jālid», y que con-

1 Cf. antes § 29, en el segundo párrafo.

2 Prescripción repetida en § 55.

3 *Mi'zar*, según Dozy, *Suppl.*, que remite a varios pasajes de su *Dict. des vêtements*, designaba varias y muy distintas prendas de vestir, incluso para los dos sexos. Aquí parece designar unos 'calzones': cf. Ibn ʿAbdūn, en mi versión, § 152,

4 Makkī supone con razón que estas palabras suplidas, que faltan en el texto, vienen exigidas por el sentido.

5 Sobre este tema se vuelve a insistir luego: § 55.

testó: «— Déjalas que viertan sus lágrimas por Abū Sulaymān».

Se le preguntó a Yaḥyà si, cuando alguien muere y le llora la familia antes del entierro, ha de impedirse a las mujeres que se junten en coro para plañir, y contestó: — Tocante a los altos gritos y a juntarse para darlos, la prohibición está en pie haya o no plañidos, lo mismo sea al morir el difunto que después; pero tocante al llanto no acompañado de nada de lo dicho, no ha de impedirse. Tal es para mí el sentido de las palabras de ʿUmar. ¿No ves que dijo: «Déjalas que viertan sus lágrimas»? A mi juicio, aquí se trata solamente de las lágrimas que se escapan sin ir juntas con lo demás que se reprueba; pero Dios es el que sabe la verdad.

Se le preguntó a Yaḥyà: — Y si las mujeres se reúnen en corro de plañideras, en pie, gritando a voz en cuello y dándose de cachetes, a la muerte de alguien o unos días después, bien sea con lloros o sin ellos, ¿debe acaso aquel a quien Dios ha confiado el apacentamiento de su grey prohibírselo con violencia, acometiéndolas, pegándolas o invadiendo el local en que se hallan [1]?

Contestó: — Si se les ha prohibido e infringen la prohibición, haciendo a las claras lo que tienen vedado, opino que les ha de castigar y no permitirles lo que no les es lícito hacer.

33. — Sobre] la salida a los cementerios.

Se le preguntó a Yaḥyà: — Si muere un hombre, y sale al cementerio su madre, o su hermana, o su mujer, y con ellas

[1] El texto dice: أن ينهى عن ذلك ويغلظ فيه بالهجم عليهن والضرب والطبع وخلع الأبواب. Aunque el sentido no es dudoso, sobre todo en relación con el pasaje paralelo (§ 55), mi traducción es conjetural, porque no sé a ciencia cierta qué es aquí el طبع, si es que no hay errata (¿acaso: الصفح, escrito ذالصبح?) En cuanto a las dos últimas palabras, Dozy, *Suppl.*, I, 394 *b*, trae: «On dit aussi خلع الباب... *ouvrir une porte en la haussant un peu*, car en Orient les portes sont très-souvent faites de façon que cela peut se faire». Un viejo diccionario español vierte elegantemente 'desquiciar la puerta'.

otras mujeres vecinas; y si a una mujer se le muere el marido o el hijo o algún pariente [1], y toma por costumbre visitar su tumba todos los viernes u otro día, y tal vez llora a gritos, y acaso se le juntan otras mujeres que lloran con muchas voces, ¿opinas que se las ha de echar y estorbarles que salgan, y, en caso que reincidan, opinas que se las ha de echar a latigazos, o qué opinas?

Contestó: — No creo que las mujeres deban salir en absoluto al cementerio para llorar por sus hijos o maridos [2].

[34. —] *Sobre las chinelas de mujer chirriantes* [3].

Se le preguntó a Yaḥyà sobre ciertas chinelas que hacen los zapateros, por ejemplo esas servillas que chirrían: ¿debe prohibirse a los zapateros hacerlas? Porque las mujeres las buscan adrede, para ponérselas y andar con ellas por los zocos y los sitios concurridos, de suerte que, si hay un hombre distraído, al oír el chirrido de esas chinelas levanta la cabeza.

Contestó: — Opino que debe prohibirse a los zapateros fabricar esas chinelas chirriantes, y que, si las hacen después de haberles sido vedado, debe castigárseles. Opino también que se debe prohibir a las mujeres que se las pongan, y, si se las ponen después de la prohibición, rájenseles las costuras a las chinelas y devuélvanseles así, a más de escarmentarlas por no respetar la prohibición.

[35. — a)] *Sobre el hombre que riega la delantera de su tienda, haciéndola resbaladiza, y* [b)] *sobre el lodo de las lluvias cuando se amontona en el zoco.*

[*a*)]

Se le preguntó a Ibn al-Qāsim por el caso del hombre que riega la delantera de su tienda, de forma que las bestias pueden

[1] El texto de Makkī tiene, por errata o por haber caído el alif en la impresión: وبعض قرابتها (en vez de أو بعض).

[2] La prohibición, al menos dicha así, sin otra explicación, es de una dureza incomprensible.

[3] Esta noticia, en cambio, es deliciosa.

resbalar y lastimarse, y contestó: — Si el rociado es ligero, nada hay contra el que lo hace; pero si es tan abundante que no parezca riego, me temo que sea responsable.

[*b*)]

Se le preguntó a Yaḥyà qué debe hacerse cuando el lodo de las lluvias se amontona en los zocos: si es que los dueños de las tiendas deben barrerlo, no vaya a molestar a los transeúntes; y contestó: — No tienen por qué barrerlo, ya que no son ellos quienes lo han producido.

Se le preguntó: — ¿Y si los dueños de las tiendas lo han barrido y lo han hecho en medio del zoco montones que molestan a los transeúntes y a las bestias?

Contestó: — Entonces deben hacerlo desaparecer [1].

[36. — a)] *Sobre quien cava una zanja en torno a su tierra o a su casa, o* [b)] *abre una puerta nueva en su casa.*

[*a*)]

Se le preguntó a Yaḥyà qué debe hacerse con quien cava una zanja alrededor de su tierra, para proteger su sembrado, en el caso de que caiga en la zanja una bestia ajena, y se mate; y contestó: — No tiene responsabilidad, lo mismo si ha advertido a las gentes como si no les ha advertido. En cambio, si alguien cava una zanja en su casa contra los ladrones, y cae en ella quien no es ladrón, sí es responsable.

[1] Makkī, p. 127, nota 2, cree que el texto distingue entre el lodo producido por las lluvias, que los tenderos no están obligados a barrer, y el polvo por ellos mismos producido, que sí deben quitar de en medio. Pero, a mi juicio, el texto no trata de esa contraposición, en sí misma evidente, sino que en los dos casos se trata del lodo de las lluvias: lo que ocurre es que, por una de esas extrañas sinuosidades de la casuística (y la musulmana es fenomenal), si no tocan el lodo de las lluvias, nadie puede obligarles a quitarlo; pero si lo barren y lo amontonan, entonces es cuando deben hacerlo desaparecer, redondeando el favor a la fuerza. — El que los tenderos supriman la basura por ellos mismos originada es cosa obvia, que en ninguna hipótesis es cuestión.

[*b*)]

En un callejón sin salida nadie puede abrir puerta nueva ni cambiar puerta de sitio; puede, en cambio, hacerlo cuando el callejón tiene salida.

[37]. — *Sobre los judíos y cristianos que quieren hacerse pasar por musulmanes.*

El zabazoque de Qayrawān escribió a Yaḥyà ibn ᶜUmar, consultándole sobre el caso del judío o del cristiano que es hallado queriendo asimilarse a los musulmanes, sin llevar *riqāᶜ* [1] ni *zunnār;* y le contestó por escrito: — Mi opinión es que ha de ser castigado con azotes y prisión, a más de dársele un paseo infamante por el barrio de los judíos y cristianos, para que sirva de advertencia y escarmiento a quienes de los suyos lo vean. ᶜAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib escribió a uno de sus cadíes, sobre este asunto de judíos y cristianos: «— Los *zunnāres* (cinturones) han de ser anchos para que cambien el aspecto de sus ropas y se les conozca por ellos. Si encuentras a alguno que haya infringido tu prohibición, dale desnudo veinte azotes y luego mételo en la cárcel. Y si todavía reincide, dale una paliza dolorosa y a fondo, y encarcélalo por mucho tiempo».

[38. — a)] *Sobre si los enfermos contagiosos* [2] *pueden vender cosas líquidas de co-*

[1] *Riqāᶜ* es el plural de *ruqᶜa*, que aquí designa un pedazo de papel, o un trozo de tela, con algo escrito o pintado, para que sirviera de distintivo infamante a los *ḏimmíes*, o «protegidos», judíos y cristianos. Así, al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, ed. Mu'nis, I, Cairo 1951, p. 381, dice que el emir aglabí Ibrāhīm ibn Aḥmad encomendó al cadí Ibn Ṭālib «que hiciera llevar a judíos y cristianos en los hombros *riqāᶜ* blancos en cada uno de los cuales hubiera un mono y un cerdo». — Sobre *zunnār*, pl. *zanānīr* — el cinturón distintivo infamante clásico para los cristianos, cuyo nombre se relaciona con el griego *zōnē* — hay un artº de Tritton en el t. IV de la *EI*[1].

[2] Sabido es que para los leprosos se ha buscado siempre un nombre eufemístico. Lo que traducimos en el subtítulo por «enfermos contagiosos» es en árabe *ahl al-balā'*, que literalmente sería algo así como 'gente de la aflicción' o 'del padecimiento'. — Un poco más abajo, al comienzo del párrafo, se emplea el vocablo *ḍarīr*, que en los diccionarios puede significar 'el enfermo extenuado' (*al-marīḍ*

mer y beber, o cosas no líquidas, duras; [b) *sobre la venta de un vestido perteneciente a un leproso, y* c)] *sobre el caso de si habiendo leprosos en un pueblo de sanos donde no exista más que una mezquita, se les ha de impedir o no que recen en esa mezquita y que saquen de su agua para beber y para hacer las abluciones.*

[*a*)]

El zabazoque de Sūsa consultó a Yaḥyà Ibn ʿUmar sobre si, en el caso del leproso [1] que vende aceite, vinagre o cualquiera otro líquido, ha de impedírsele hacerlo; y contestó: — Sí.

Se le preguntó: — Y, si tuviera ganado, ¿puede vender su leche y su queso? ¿Puede vender los huevos de sus gallinas?

Contestó Yaḥyà: — Prohíbasele todo eso y, si lo vende, anúlese la venta. Ésta será sólo lícita cuando el comprador lo sabe; pero entonces ese comprador no podrá vender lo que adquiera en el zoco de los musulmanes.

[*b*)]

Se le preguntó a Yaḥyà qué ha de hacerse cuando un leproso [2] vende un vestido, luego de haberlo tenido que teñir, si el comprador se entera después que era del leproso; y contestó: — Si el vestido ha sido ya llevado, opino que, cuando al ser lavado encoge, hay defecto en la venta, y ésta puede ser anulada; pero que no hay defecto que anule la venta si el lavado no le ha hecho encoger.

al-mabzūl). Hoy en día, *ḍarīr* se usa muchísimo y casi exclusivamente para 'ciego', otro lisiado para el que también se buscan eufemismos; pero que aquí significa 'leproso', lo indica el paralelismo — ya señalado en nuestra introducción — de este pasaje con el § 164 en mi versión de Ibn ʿAbdūn, aparte de que no habría razón higiénica para que a un ciego se le impidiera vender determinados productos. — Más adelante ya aparece el término inequívoco *maŷḏūm* — 'elefantiásico', 'leproso', o *qawm ubtulū bi-l-ŷuḏām* — 'gentes afectadas de elefantíasis' o 'de lepra', — En Ibn ʿAbdūn, *loc. cit.*, al leproso se le llama por otro eufemismo: *marīḍ*, pl. *marḍà* = 'enfermo'. Lo mismo, en español: *malato, lacerado*, etc., y en francés: *malade, ladre, maladrerie.*

[1] Aquí, como ya dijimos, *ḍarīr.*

[2] Aquí, como ya dijimos, *maŷḏūm.*

[c)]

Se le consultó a Saḥnūn [— siguió diciendo —] sobre que haya leprosos [1] en un pueblo cuyos habitantes no tienen más que un solo punto de agua y una sola mezquita, y esos leprosos vienen a rezar a la mezquita y a permanecer en ella: los habitantes del pueblo, perjudicados por ellos, si quieren impedirlos de hacer todo eso, ¿pueden llevarlo a cabo?

Sahnūn contestó: — Tocante a la mezquita, no creo que se les pueda impedir ni rezar ni permanecer en ella. ¿No ves que ᶜUmar ibn al-Jaṭṭāb (de quien Dios esté satisfecho) dijo a una mujer leprosa [2] cuando la vió dar las vueltas rituales a la Kaᶜba con las demás gentes: «¡Oh sierva de Dios! Hubiese sido mejor para ti quedarte en tu casa»? Por tanto, no la conjuró con una prohibición. En cambio, el que se aprovisionen del agua del pueblo y saquen ellos de esta agua y hagan sus abluciones en ella, así como otros usos, sí creo que puede impedírseles, mandándoles que designen a alguien que les saque el agua y se la ponga en sus vasijas.

En efecto, el Profeta (a quien Dios bendiga y salve) dijo: «Ni perjuicio ni lucha». El que ellos usen del agua, metiendo en ella sus vasijas, cosa es que perjudica mucho a los sanos. Por eso opino que se les estorbe hacerlo, pōniéndoles un hombre que les saque el agua. ¿No ves que, por la fuerza de las cosas, se separa al leproso de su mujer y se le impide cohabitar con sus esclavas? Pues más aún debe impedírsele esto. El Profeta (a quien Dios bendiga y salve) dijo: «No habite el enfermo con el sano; pero el sano que habite donde quiera».

Concluyó Yaḥyà: — Y cuando se le preguntó al Profeta; «¿Por qué, oh Enviado de Dios?», contestó: «Porque trae daño».

[1] Aquí, como ya dijimos, *qawm ubtulū bi-l-ǵuḏām*.

[2] Aquí *mubtalā* = 'afligida'.

[39.—] *Doctrina sobre la medida [o la pesada menguada.]*

Preguntado Mālik sobre qué debe hacerse con el medidor cuando no da la medida justa, contestó: —Que no mengüe, porque Dios Altísimo ha dicho [LXXXIII, 1]: «¡Ay de los que no dan la medida!» No hay bien en la mengua; hay que verter en la medida hasta colmarla, y, una vez colmada, parar.

Se le preguntó a Mālik: — Y el que compra con unos dirhemes algo de carne y azafrán y otras cosas, ¿ha de tomarlo estando el platillo de la balanza vencido?

Contestó: — Lo justo es que la lengüeta de la balanza esté en el punto de equilibrio. Si se le pide al vendedor que venza la balanza, no opino que esté obligado a ello. Creo — añadió — que la autoridad debe imponer a las gentes el cumplir bien.

Ibn Wahb afirmó: — A mi juicio, lo que Mālik llama cumplir bien es llenar la embocadura de la medida. En cuanto a apelmazar la medida o a sacudirla para que quepa más en ella, no opino que sea cumplir bien [1], y me parece como que Mālik lo repugnaba. Tocante a la mengua en las *waybas* [2] — añadió —, yo oí que el zabazoque le decía a Mālik: «— En las fincas [3] las llenan, pero aquí miden a la gente con medida inferior, y yo opino que debe rasarse la boca de la *wayba* y que nadie ha de defraudar»; y que Mālik le contestaba: «— Tu deber es mandar a la gente que cumpla bien allí y aquí. El que hace injusticia, a su propia alma hace injusticia». Mālik sentía grandísima repugnancia de que, para menguar la medida, se rasase la boca de la *wayba*. «— Me repugna la mengua» — decía —, y por dos veces recitó la aleya [LXXXIII, 1]: «¡Ay de los que no dan la medida!»

[1] En el texto de Makkī, por errata, الوفاه, en vez de الوفاء.—Sobre el apelmazamiento y la sacudida de la medida, cf. poco más adelante, § 41.

[2] La *wayba* es una medida con 22 o 24 almudes.

[3] En árabe *ḥawā'iṭ*, plur. de *ḥā'iṭ*. La significación literal sería 'circundante' (por eso *ḥā'iṭ* es también 'pared', 'muro'), y pasa a designar 'una tierra cercada'. Makkī cree que aquí vale por 'campo en general'; pero yo prefiero el sentido, más concreto y etimológico de 'cercados', 'fincas [amojonadas]'.

[40. — a) *Sobre la fijación de precios; y* b)] *sobre si en favor de un comerciante se ha de echar del zoco a los demás.*

[*a*)]

Dijo Ibn Wahb: — Preguntado Mālik por un zabazoque que fijaba precios y decía: «O vendéis a tanto, o salís del zoco», oí que Mālik contestaba: «— No hay bien en eso» [1].

[*b*)]

Se le preguntó a Mālik: — ¿Qué opinas del caso de que un hombre venga con su trigo, que no es bueno, y le fije un precio más bajo que el del otro trigo bueno, y el zabazoque diga a los demás: «O vendéis como él o habéis de iros del zoco»?

Mālik contestó: — No hay bien en ello. Si un hombre quiere echar así a perder el zoco, mi opinión es que ha de decírsele: «— O te acomodas al precio de los demás o te vas»; pero que se le diga a todos los demás: «— O vendéis a tanto o habéis de iros», no es cosa justa [2].

[41. — *Sobre*] *la medida cumplida* [*y en que consiste.*]

Tenemos de Ibn al-Māŷišūn que el Enviado de Dios [3] (a quien Dios bendiga y salve) mandaba colmar la medida y que las ventas se hiciesen así, pues decía: «La bendición está en la boca [de la medida]» y prohibía la medida menguada. También cuenta Ibn al-Māŷišūn que el Profeta sabía que la medida de Faraón [4] era menguada y rasada con hierro.

[1] Véase lo dicho supra, p. 272, nota 3. — En Makkī este párrafo va unido al anterior; pero yo he preferido empalmarlo con el siguiente.

[2] Véase lo dicho supra, p. 272, nota 3.

[3] En el texto de Makkī, por error material, falta la palabra *Allāh* después de *rasūl*.

[4] Parece que se alude, no a una medida islámica determinada, sino a uno de los Faraones *(Fir'awn)* del Alcorán o de la Tradición, símbolos del tirano: cf. *EI*[1], II, pp. 115-116 (Wensinck). Puede que en este caso se trate del Faraón a cuyo

Dice Ibn Ḥabīb: — Oí decir a Muṭarrif y a Ibn al Māŷišūn cómo Mālik mandaba que la medida del zoco fuese colmada y prohibía la mengua; pero le repugnaba el apelmazamiento de la medida y el sacudirla [1]; y, como le preguntasen el porqué, decía: «— Llenar un *ṣāᶜ* [2] no es cosa de apelmazarlo ni de sacudirlo. El medidor ha de extender el trigo con su mano sobre la boca de la medida: ésa es la medida cumplida». Añadía Ibn Ḥabīb: — Oí decir a Ibn al-Māŷišūn: «— La autoridad debe pesquisar las medidas y balanzas en todo momento, así como imponer a las gentes el dar buena medida [3]. Así solía decírselo y mandárselo Mālik a los valíes del zoco en Medina».

[*42.* —] *Sobre quien defrauda o roba en el peso* [*y sobre lo que se haya de hacer con las sustancias adulteradas.*]

Dice Ibn Ḥabīb: — Pregunté a Muṭarrif y a Ibn al-Māŷišūn: «— ¿Qué os parece justo que se haga con quien defrauda o roba en el peso?» Y me contestaron: « —Lo justo y lo más atinado nos parece que la autoridad le castigue con azotes, cárcel y expulsión del zoco, si es que lleva fama de defraudador y de hacer mal uso de su oficio; pero no opinamos que se le hayan de confiscar ni repartir sus mercancías, salvo que se trate de cantidades pequeñas de pan, si está falto de peso, o de leche, si está adulterada con agua [4]. En este caso, no vemos mal que se reparta la mercancía a los pobres para que escarmiente, aparte que se le castigue con azotes, cárcel y expulsión del zoco, si [— como dijimos —] acostumbra a perturbarlo con fraudes. En cambio, si las cantidades de leche o de pan son grandes, y si el

servicio quedó el patriarca José en Egipto, cuando durante los años de las vacas flacas estaba al frente de los graneros.

1 Cf. antes § 39.

2 El *ṣāᶜ* es una medida para granos «que vale cuatro almudes, según el uso de Medina». Sobre su fijación como patrón de medida canónico, cf. el artº de Bel en la *EI*[1], IV, 1.

3 Esta última prescripción es la misma del § 1.

4 Sobre la cuestión del pan falto de peso, cf. §§ 10, 13 y 28. — Sobre la cuestión de la leche aguada también se ha tratado antes, §§ 11 y 17.

fraude se ha hecho con almizcle o azafrán [1], la mercancía no debe repartirse ni confiscarse».

Añade ʿAbd al-Malik [ibn Ḥabīb]: — No debe el imām devolver al defraudador el almizcle ni el azafrán adulterados, ni cualquiera otra materia de cierto valor que esté adulterada, sino que ha de venderlos forzadamente, ofreciéndoselos, previa advertencia de la adulteración que hay en la sustancia, a droguistas de quienes se esté seguro que no van a defraudar y que van a emplear dicha sustancia en menesteres de perfumería, porque si se le entrega a quien va a defraudar o se vende a quien es otro tal en considerar lícito el fraude, se les da ocasión de que lo cometan. Tocante a la leche, el sebo, la manteca y la miel, cuando están adulteradas en grandes cantidades, y al pan falto de peso cuando es también mucho, no opino que se confisquen: el pan debe hacerse pedazos y entregárselo así a su dueño; y la manteca, la leche y la miel, previa advertencia de su adulteración, deben venderse, en contra del adulterador, a quien vaya a consumirlas por sí, a seguro de que no ha de venderlas, y no han de ser entregadas a quien las adulteró, ni vendérselas a otro tal, dándoles ocasión de que defrauden a los musulmanes. Así ha de procederse con todo el que adultera las mercancías del zoco o hace mal uso de ellas.

[43]. — *Ordenanzas* [a)] *sobre el acaparador que perturba el zoco reteniendo los excedentes de trigo que quedan a la gente, cuando son necesarios;* [b)] *y sobre quien quiere vender fuera del zoco; y* [c)] *sobre quien en momentos de carestía quiere comprar la provisión de un año.*

[*a*)]

Dijo Yaḥyà ibn ʿUmar sobre los acaparadores, cuando acaparan trigo y con ello perjudican a la gente en el zoco: — Opino que debe vendérseles a la fuerza, reservándoles su capital y dando de limosna la ganancia para que escarmienten. Prohíbaseles, además, que lo hagan otra vez, y a quien reincida se le azotará, se le paseará con infamia y se le encarcelará.

[1] Sobre la adulteración del almizcle y del azafrán, antes § 17.

Preguntado Ibn al-Qāsim sobre lo que quiere decir la sentencia de Mālik de que «cuando suben los precios y la gente necesita que se vendan los excedentes de trigo que se tienen, conviene que se vendan», dijo: — Mālik sólo se refiere al trigo de los mercaderes, que guardan para venderlo trigo de todo el mundo, en caso de que el año sea malo y de que la gente lo necesite. Pero Mālik no dice que ese trigo lo haya de vender a la fuerza la autoridad, sino que se limita a mandar que ellos mismos lo saquen, lo muestren al público, y lo vendan — exceptuado lo que necesiten para el alimento de su familia — a como quieran, sin que se les fije precio.

Preguntado entonces Ibn al-Qāsim sobre el caso de que pidieran a la gente un precio exorbitante, contestó: — Propiedad suya es; hagan con ella lo que quieran. No se les ha de forzar a venderlo a un determinado precio en la fecha que se les fije. Ellos son los que han de disponer de sus bienes y no opino que se les haya de fijar tasa. Ni creo que, si son rogados y se les da lo que piden, no lo vendan; pero imponerles un precio sería un desafuero que no ha de cometer quien quiera hacer justicia [1]. Tocante a eso que dice Yaḥyà [2] del «alimento de su familia», se entiende la provisión de un año: trátese de comerciantes o de gentes que atesoran para sí, se les ha de dejar la provisión de un año y se les mandará vender el resto.

[*b*]

Dijo Yaḥyà: — Opino que el zabazoque ha de ordenar a los campesinos cuando vengan con su trigo para venderlo, que no lo dejen en casas ni alhóndigas, ni lo vendan en alhóndigas ni casas, sino que han de sacarlo a los zocos de los musulmanes, donde pueden llegar a él hasta el enfermo y la anciana de edad.

1 Véase lo dicho supra, p. 272, nota 3.

2 Así dice el texto; pero parece ha de decir *Mālik*, de quien antes ha citado Ibn al-Qāsim esa opinión, si es que dentro de la descuidada redacción de todo el opúsculo no se entiende que, en definitiva, es Yaḥyà ibn ʿUmar el que lo refiere todo.

Se le preguntó entonces a Yaḥyà: — Y si el campesino dice: «— Pero así me viene perjuicio en vender a éste por medio dinar y a aquél por un tercio de dinar, porque acaso se prolongará mi estancia, y ¿cuándo he de regresar a mi pueblo, siendo así que no he traído comida más que para uno o dos días a lo más?»

Contestó Yaḥyà: — Digásele al campesino: «— Rebaja el precio a la mitad o a la cuarta parte [1], y verás como se te agota tu trigo y vuelves en seguida a tu pueblo. Tocante a eso que dices de tu estancia y de tu perjuicio, tú lo que quieres es vender con provecho y además volver en seguida a tu pueblo; pero no se te dejará hacerlo, porque en ello hay perjuicio para los menesterosos».

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Y si el que lo introduce en la ciudad no sabe aún si venderlo o si comérselo él?

Contestó: — Si se comprueba que así es, déjesele en libertad de llevarse su trigo a casa.

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Y si alguien que se llevó trigo de su finca [2] a su casa, quiere luego venderlo, porque le hace falta su precio, y enseña en su mano una muestra por el zoco, y por esa muestra se lo compran los trigueros, a condición de medirlo en la casa para luego trasladarlo a sus tiendas?

Contestó Yaḥyà: — Opino que no debe permitirse al vendedor que lo venda en su casa, y opino que debe trasladarlo a los zocos de los musulmanes.

Se le dijo a Yaḥyà: — La gente de al-Qaṣr [3] no tienen en nuestro mercado espacio *(raḥba)* en que amontonar su trigo.

Contestó: — Pues opino que deben alquilar tiendas y exponerlo en ellas, y que debe prohibirse a los trigueros que com-

[1] ¿Pero no habíamos quedado en que no se puede rebajar el precio?

[2] El texto dice: *min manzili-hi ilà bayti-hi*. Yo traduzco como me parece exigir el sentido, aunque no hallo en los diccionarios base para traducir *manzil* por 'finca'. Para Makkī o no hay dificultad o no la ha anotado.

[3] Anota aquí Makkī con razón que, habiendo en Ifrīqiya varias poblaciones que llevan el nombre de *al-Qaṣr* (Alcázar = 'el castro'), no puede determinarse con certeza cuál es la aquí aludida, aunque lo más probable es que se trate de *Qaṣr Ziyād*, sobre la que da interesantes datos.

pren en las casas, siempre que el precio sea alto y ello pueda perjudicar al zoco, porque si el precio es bajo y no hay perjuicio del zoco, se puede dejar a la gente que traten donde quieran y tengan guardado el trigo.

[*c*)]

Se le dijo a Yaḥyà: — ¿Y si un hombre que no se propone [1] negociar con trigo ni acapararlo quiere en momento de carestía comprar provisión para un año?

Contestó: — Tal cosa no es posible en quien compra algo cuyo precio no sabe.

[*44. — Sobre quien compra sin conocer los precios.*]

Fué preguntado Saḥnūn si es correcto o le parecía justo el caso del hombre forastero que entra en el zoco ignorando los precios y que dice al vendedor: «— Dame un dirhem de aceite o de trigo», sin que el vendedor le especifique el precio a que compra; y contestó: «— El precio del aceite o del trigo es harto conocido y no hay peligro en esta venta». Pero Yaḥyà, diciendo que «engañar al que confía en uno está prohibido», opina que se le ha de hacer volver para reajustar la venta al precio del zoco.

[*45. —] Sobre quien compra un vestido y halla en él piojos.*

Dijo Yaḥyà: — Si puede despiojarlo y quitarle los piojos, le obliga la venta; pero si no puede despiojarlo, por ser muchos los piojos, opino que se trata de un fraude y puede anular la venta.

[1] El texto de Makkī tiene aquí يعرف. Personalmente, yo preferiría leer يعزم (el cambio es muy explicable gráficamente) y es lo que traduzco.

[*46. — Sobre la venta de ceniza para la colada.*]

[Fué consultado Yaḥyà] sobre el caso de la mujer que habiendo comprado ceniza [para la colada] y habiéndole dicho el vendedor que era buena, mete en la colada su hilado y lo saca como lo metió, sin que blanquee; y contestó Yaḥyà: — Si aún le queda al vendedor algo de ceniza, examínese; y, si ya no se le encuentra nada de ceniza, tómesele juramento de que la que vendió era buena, dándole así por inocente, a menos de que la mujer aduzca prueba de haber querido blanquear su hilado en la ceniza que adquirió de ese vendedor.

[*47. — Sobre los incidentes que pueden ocurrir al cambiar o probar monedas.*]

[Fué consultado Yaḥyà] sobre el caso del hombre que habiendo querido adquirir de un cambista determinado número de dirhemes, y enseñádole para ello un dinar, el vendedor de los dirhemes se lo coge para sonarlo y lo pierde.

Contestó Yaḥyà ibn ʿUmar, según opinión que tenía de ʿUbayd [Allāh], y éste de Aṣbag ibn al-Faraŷ, y éste de Ibn al-Qāsim, y éste de Mālik, que el cambista es responsable. La opinión de Aṣbag era: «Sería lo mismo que si el cambista se lo arrebata o se lo quita de la mano». En cuanto al acto de sonar la moneda, dijo Aṣbag: «— A mi juicio tanto da que haya sonado el dinar con un golpe tal que con él se pueda perder, como con un golpe tan ligero que en principio no entrañara riesgo de pérdida. Hay que exceptuar el caso de que el cliente le hubiese permitido sonarlo, y que él lo sonara con golpe tan ligero que en principio no entrañara riesgo de pérdida. Si en estas condiciones se pierde, nada hay contra el cambista; pero si ha obrado con violencia, debe salir responsable».

Sobre el caso de quien hace violencia con un dinar y lo rompe, dijo Yaḥyà: «— Impóngasele que dé otro de igual peso y ceca». Le dijeron: «— ¿Y si no se encuentra otro igual, porque el perdido estuviera algo falto de peso?» Contestó: «— Llévese entonces a peritos en dinares y pregúnteseles cuánto valdría en ḍirhemes, antes de estar roto, aquel dinar falto de peso, y cuan-

do digan lo que valdría, désele al propietario en dirhemes lo que los peritos digan.»

Se le consultó a Yaḥyà: — ¿Y qué ha de hacerse si un hombre viene con un dinar a enseñárselo a otro, y éste lo coge y, al apretarlo entre los dientes para ver si el oro de la moneda es blando o duro, lo rompe? Hay que saber que es costumbre, para probar los dinares, apretarlos con los dientes, pues los de oro blando se sabe que son buenos y los de oro duro, malos.

Contestó Yaḥyà: — Si la costumbre es tal como dices, no hay responsabilidad para el que lo rompió.

[*48. — Sobre las cosas accesorias en algunas ventas.*]

[Fué consultado Yaḥyà] sobre el caso del que habiendo comprado unas habas verdes todavía en el campo, ve que el vendedor dice haberle vendido sólo las habas y quiere coger él las cañas, y entonces el comprador sostiene que las cañas no son del vendedor.

Contestó Yaḥyà: — Si entre las gentes del pueblo hay costumbre establecida sobre ese extremo, aténganse a ella; si no, las cañas son del comprador.

Preguntó Ibn Šibl: — ¿Y si, habiéndose adquirido los frutos de una higuera en el árbol, quiere el comprador coger las hojas?

Contestó: — Los higos son suyos, pero las hojas son del vendedor.

Insistí yo [Ibn Šibl]: — ¿Pues no se aderezan los cestillos con hojas?

Contestó: — Como tal es la rutina de la gente y no pueden pasarse sin ella, coja el comprador hojas para aderezar sus cestillos hasta que se acabe la recogida del fruto; pero las demás hojas no son suyas.

Se le preguntó a Yaḥyà: — Si alguien compra habas verdes, pepinos o melones en las huertas, y hay junto con lo comprado yerba, y tanto el comprador como el vendedor dicen que esta yerba es suya, ¿a quién ha de darse?

Contestó: — La yerba es del vendedor, salvo que el comprador hubiera puesto en la venta la condición de que la adquiría.

[49. — *Sobre que los desechos de fabricación no son de los operarios.*]

Se le consultó a Yaḥyà: — Cuando el algodón está en grano y se da para que lo limpien y carden a los operarios, ¿es de éstos el grano y el polvillo que cae del algodón?

Contestó Yaḥyà: — Son del dueño del algodón y no de los operarios.

Se le preguntó: — ¿Y si los operarios los incluyeron como condición en su salario?

Contestó: — Entonces la convención de su salario sería viciosa, por haber puesto condición sobre cosa desconocida.

Se le preguntó: — ¿Y si el salario fuese tal como se te dijo?

Contestó Yaḥyà: — Dése a los operarios el salario que les corresponde, y sean el polvillo y el grano para el dueño del algodón.

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Pasa lo mismo con el molinero que muele el trigo respecto del salvado que de éste sale?

Contestó: — Sí: el salvado es del dueño del trigo, lo mismo que te dije en el caso del algodón.

Se le preguntó: — ¿Pasa lo mismo con los retales de tela que les sobran a los alfayates cuando cosen zaragüelles o cortan vestidos?

Contestó: — Sí: son del dueño de la tela, y otro tanto ocurre con todas las demás cosas análogas que se dan a hacer a operarios.

[50. — *Sobre la oveja mal degollada.*]

[Preguntado Yaḥyà] sobre el caso de la oveja a la que, al ser degollada, han dejado la nuez del cuello dentro del cuerpo, dijo: — Es como carne mortecina; no puede comerse.

Le preguntaron: — ¿Y qué ha de hacerse con ella?

Contestó: — Póngase donde nadie se le llegue.

Le preguntaron: — ¿Y qué opinas que ha de hacerse con el que la sacrificó?

Contestó: — Debe pagársela a su propietario.

Se le preguntó: — ¿Y si, al ser degollada, queda la mitad de la nuez en la cabeza y la otra mitad en el cuerpo?

Contestó: — Entonces puede comerse. Según dijo Aḥmad [Ḥamdīs], Saḥnūn opinó que puede comerse [1].

[51. —] *Sobre las pellejas de los carneros [del día de la fiesta.]*

Dijo Ḥamdīs: — No sé que Saḥnūn prohibiera vender las pellejas de los carneros [del día de la fiesta], y estuve con él — añadía — desde el año [2]23 [= 837-838 J. C.], hasta que murió [2].

También dijo Ḥamdīs: — Mándese que no se vendan esas pellejas; pero si alguien las vende, su venta no es nula.

[52. — *Más sobre la oveja mal degollada*] [3].

Se le preguntó a Yaḥyà: — [¿Qué pasa] si yo mando a un hombre que me degüelle una oveja, y la degüella, y se le queda la nuez del cuello en el cuerpo?

Contestó Yaḥyà: — Responde de ella el degollador.

[53. —] *Sobre el ajuar de la mujer [casada.]*

En el caso de que la mujer declare, tocante a la mayor parte de su ajuar, ser propiedad de sus familiares, que la equiparon con él, y de que los familiares declaren haber pasado la cosa como la mujer dice — opina Ibn al-Māŷišūn: — Si la mujer declara que no se ha tratado de donación, valga el ajuar más que el tercio de los bienes de la mujer o menos que el tercio, el ma-

1 Cf. § 52.
2 En 854.
3 Cf. § 50.

rido no tiene nada que decir; pero si fué donación, ha de reducirse al tercio [1].

Opina Ibn Ḥabīb: — Si un padre casa a su hija y le da equipo y ajuar, diciendo: «Por testigos os pongo de que se trata de un préstamo que queda en manos de mi hija», y luego pide los efectos y el ajuar y no se encuentra nada en poder de la hija, y los testigos dan testimonio de que aquello entró en casa del marido, [hay que distinguir]: Si la hija era virgen, supiera o no lo dicho por su padre y estuviera o no presente [cuando lo dijo], no es responsable, a menos de que la destrucción y pérdida del ajuar ocurrieran tras de haber ella consentido en ese matrimonio [2], pues en tal caso es responsable, salvo que presente prueba de que no se destruyó por su culpa. Si, en cambio, la hija no era virgen, una de dos: o lo sabía y estuvo presente al testimonio de su padre, en cuyo caso es responsable; o no lo sabía, en cuyo caso no es responsable.

En todo esto — añade — nada hay contra el marido, supiera o no el testimonio de su suegro, si él no ha dilapidado nada del ajuar.

También dijo ʿAbd al-Malik [ibn Ḥabīb]: — Si alguien casa a una mujer y le envía joyas y efectos, atestiguando que se trata de un préstamo, hay que atenerse a este testimonio de préstamo que dió.

[1] En caso de que la mujer haga una donación que exceda del *tercio* de sus bienes, se requiere el consentimiento del consorte.

[2] Texto: بعد أن رضيت حالها. Aunque según el *fiqh* mālikí el padre tiene derecho de *ŷabr* sobre su hija virgen, precisamente por Ibn Ḥabīb se recomienda consultarla, y ha de tenerse en cuenta el caso de que haya manifestado su consentimiento. Cf. Bāŷī, *Muntaqà*, III, 267, lín, 5-6: قال ابن حبيب: يستحب للأب مؤامرة البكر ويذكر لها الزوج ويخبر من الأم ومن غيرها رضاها أو كراهيتها. (Debo esta explicación y este texto a la generosa ciencia de mi querido amigo y eminente colega R. Brunschvig).

[54. —] *Sobre [el acusado por delito de] injuria.*

Tocante a aquel contra quien se aduce un solo testimonio de delito de injuria, dice Ibn al-Qāsim: — No se le azote; pero encarcélesele sin plazo, hasta que jure [no haber tenido ánimo de injuriar], y, si su prisión dura mucho y no jura, no opino que se le ponga en libertad.

Le dijeron [1]: — Y si dura mucho su prisión y no jura, ¿no podrá castigársele y ponerlo en libertad?

Contestó: — No sé qué castigo haya de imponerse en ese caso.

Dijo Aṣbag: — Yo opino que se le castigue, si el daño, el insulto y la injuria al prójimo son patentes; y si no, su castigo sea la cárcel que sufrió; pero no se dé castigo al que por esto lo merezca sino cuando se haya perdido la esperanza de que jure, se le vea emperrado en no hacerlo y en el momento de ponerlo en libertad.

[55. — *Dos] cuestiones relacionadas con algunos asuntos ya tratados antes:* [a) *sobre las mujeres en los baños, y* b) *sobre las plañideras.*]

[*a*)]

Preguntado Yaḥyà sobre el caso del dueño de los baños a quien se coge metiendo en ellos mujeres que no son enfermas ni paridas [2] y sobre si los musulmanes que lo ven deben acometer a esas mujeres y expulsarlas, contestó: — No se las acometa, sino que se les ha de mandar se vistan sus ropas, se cubran y salgan; se les ha de decir: «Ya sabéis la prohibición y la repugnancia de los ulemas por lo que habéis hecho», y se les ha de castigar conforme se vea.

[1] El texto tiene قلت. Me parece más coherente leer قيل له, que es lo que traduzco.

[2] Cf. antes § 31.

[*b*)]

Dijo Yaḥyà: — Asimismo, cuando plañen a un muerto o lo lloran a grandes voces [1], se les ha de prohibir con suavidad y dulzura la primera vez; pero, si reinciden, se les castigará conforme se vea.

[56. —] *Otra cuestión* [*: sobre si las vísceras y tripas pueden venderse mezcladas con la carne.*]

Uno de sus cadíes escribió a ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib consultándole: — He prohibido a los carniceros que mezclen el corazón con la carne; pero ¿qué opina el cadí de las tripas, tales como intestinos, mondongos, sebo del bandullo y tripicallos: ¿opinas que debe impedírseles mezclarlos?

Ibn Ṭālib le contestó de su puño y letra: — Tocante a la carne no opino que se vendan con ella el corazón ni el bandullo, ni que tengan igual precio.

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Te parece bien esa opinión suya? ¿Te atienes a ella?

Contestó: — Sí, porque el precio de la carne ha de ir separado del de las tripas, ya que la carne se vende a dirhem los dos arreldes, y las tripas a dirhem los seis arreldes. Por eso no es legal que se mezcle la carne con las tripas.

[1] Cf. antes § 32.

FIN

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

APÉNDICE PRIMERO

Índice de personas citadas en el texto de las «Ordenanzas».

ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib = vide *Abū-l-ʿAbbās.*

ʿAbd al-Malik ibn Ḥabīb = famosísimo alfaquí mālikí andaluz, autor de la *Wāḍiḥa*, e historiador, que murió en 238 = 852. Cf. Pons, *Ensayo*, pp. 28-38.

Abū-l-ʿAbbās ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib = alfaquí mālikí de Ifrīqiya, discípulo de Saḥnūn y de los egipcios Ibn ʿAbd al-Ḥakam e Ibn ʿAbd al-Aʿlà; fué por dos veces cadí de Qayrawān, y la segunda vez destituído, procesado y muerto en 275 = 888. Cf. Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, ed. Mu'nis, I, páginas 375-387.

Abū ʿAbd Allāh [Muḥammad ibn Salīm] ibn Šibl [al-Ifrīqī] = el compilador de este libro, discípulo de Saḥnūn y de Muḥammad ibn Rumḥ, que murió en 307 = 919. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 319.

Abū Sulaymān = vide *Ǧālīd ibn al-Walīd.*

Abū Ṭāhir [Aḥmad ibn al-Sarḥ al-Miṣrī] = mālikí egipcio, maestro de Yaḥyà ibn ʿUmar, compañero de Ibn Wahb, comentador de la *Muwaṭṭaʾ*, muerto en 250 = 864. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, pp. 35-36.

Aḥmad = vide *Ḥamdīs.*

ʿĀʾiša = la esposa favorita de Mahoma, hija de Abū Bakr al-Ṣiddīq, muerta en 57 = 676.

ʿAlī ibn Abī Ṭālib = el cuarto califa, primo y yerno de Mahoma, muerto asesinado en Kūfa el 40 = 661.

Aṣbag [ibn al-Faraǧ] = mālikí egipcio, discípulo de Ibn Wahb, Ibn al-Qāsim y Ašhab, muerto en 225 = 839. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 97.

Ašhab [ibn ʿAbd al-ʿAzīz] = mālikí egipcio, discípulo de Mālik y de al-Layṯ ibn Saʿd, jefe de los mālikíes al morir Ibn al-Qāsim, muerto en 204 = 819. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 99.

Ayyūb ibn Šuraḥbīl [*al-Aṣbaḥī*] = funcionario del califa omeya ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz, transmisor de tradiciones de Ibn Abī Di'b.

Ḥamdis [*al-Qaṭṭān, Aḥmad ibn Muḥammad al-Aš'arī*] = mālikí ifrīqí, discípulo de los grandes mālikíes egipcios y de Saḥnūn, compañero de Yaḥyà ibn ʿUmar, muerto en 289 = 901. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 31.

al-Ḥāriṯ ibn Miskīn = mālikí y cadí egipcio, discípulo de Ibn al-Qāsim, Ibn Wahb y Ašhab, maestro de Yaḥyà ibn ʿUmar, muerto en 250 = 864. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 107.

Ibn Ḥabīb = vide ʿAbd al-Malik.

Ibn al-Māǧišūn [*ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Madanī*] = discípulo de Mālik y famoso muftí, muerto en 212 = 827. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 153.

Ibn al-Qāsim [*ʿAbd al-Raḥmān*] = mālikí egipcio, discípulo de Mālik, jefe de la escuela en Egipto, muerto en 191 = 806. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 146.

Ibn Ṭālib = vide *Abū-l-ʿAbbās*.

Ibn Wʾahb [*ʿAbd Allāh*] = mālikí egipcio, discípulo de Mālik, muerto en 197 = 812. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 99.

ʿĪsà ibn Yūnus [*al-Hamdanī al-Kūfī*] = tradicionista, discípulo de Mālik y del Awzāʿī, muerto en 191 = 806.

Ǧālid ibn Ilyās [*Abū-l-Haytam*] = tradicionista de no mucho crédito.

Ǧālid ibn al Walīd [*ibn al-Mugīra al-Majzūmi Abū Sulaymān*] = general musulmán, contemporáneo de Mahoma, gran artífice de las conquistas islámicas, muerto en 21 = 641/2.

al-Layṯ ibn Saʿd = famoso alfaquí egipcio; creador de una escuela que no ha subsistido, muerto en 175 = 791.

Mālik ibn Anas = el doctor de Medina, famosísimo fundador de la escuela que lleva su nombre, muerto en 179 = 795.

Muḥammad ibn ʿAbd Allāh = Tal vez M. b. ʿAA. ibn ʿAbd al-Ḥakam, mālikí egipcio, sucesor de Ašhab al frente de la escuela, muerto en 214 = 829. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 134.

Muṭarrif [*ibn ʿAbd Allāh al-Hilālī al-Madanī*] = sobrino y discípulo de Mālik, muerto en 220 = 835. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, pp. 345-346.

al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr = *tābiᶜ*, uno de los siete alfaquíes de Medina, maestro de Mālik, muerto en 112 = 730.

Rabīᶜa ibn Abī ᶜAbd al-Raḥmān al-Qurašī (Rabīᶜat al-Raᵓy) = *tābiᶜ*, maestro de Mālik, muerto en 136 = 753.

Saḥnūn [*ᶜAbd al-Salām ibn Saᶜīd ibn Ḥabīb al-Tanūjī*] = celebérrimo maestro mālikí ifrīqí que estudió en Egipto, autor de la *Mudawwana*, maestro de Yaḥyà ibn ᶜUmar, muerto en 240 = 854.

ᶜ*Ubayd Allāh ibn Muᶜāwiya* = Citado por Ibn Jayr, *Fahrasa*, ed. *BAH*, IX-X, p. 254.

ᶜ*Umar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz* [*ibn Marwān*] = el octavo califa Omeya (99-101 = 717-719), hombre muy piadoso, y el único Omeya respetado por la historiografía ᶜabbāsí.

ᶜ*Umar ibn al-Jaṭṭāb* = el segundo califa «ortodoxo», enérgico organizador del Estado islámico y de su expansión, muerto asesinado en 23 = 644.

Yaḥyà ibn ᶜUmar = el autor de las «Ordenanzas del zoco». Cf. nuestra Introducción.

APÉNDICE SEGUNDO

Materias tratadas en estas Ordenanzas.

[1. — Sumario de estas ordenanzas.]
[2. — Sobre la verificación de pesas y medidas.]
[3. — Sobre los monederos falsos.]
[4. —] Sobre la medida y la balanza: almudes, cahices, arreldes y onzas; [necesidad de tener patrones conocidos.]
5. — Ordenanzas sobre los molineros.]
[6. — Sobre si la autoridad debe imponer precios en el zoco.]
[7. — Sobre si debe ser uno el precio en la ciudad y en la comarca.]
[8. — Sobre los higos untados de aceite.]
9. — Sobre que las semillas se deben vender ya ahechadas.]
[10. — Sobre el pan falto de peso.]

[11. — Sobre la leche aguada.]

[12. —] Sobre la venta de frutas antes de sazón.

[13. —] Ordenanzas sobre los panaderos [, horneros y molineros.]

[14. — Sobre el que ha untado de pez la medida.]

[15. — Sobre la pena de expulsión del zoco.]

[16. — Sobre los dátiles madurados artificialmente.]

[17. — Sobre lo que se ha de hacer con las sustancias adulteradas.]

[18. — Sobre la mezcla de leche de vacas y cabras.]

[19. — Sobre si es o no nula la venta de pepinos que salen amargos.]

[20. — Sobre la nulidad de la venta de huevos echados a perder.]

[21. — Sobre la mezcla de diferentes calidades de una sustancia.]

[22. — Ordenanza sobre los carniceros.]

[23. — Más sobre la mezcla de diferentes calidades de una sustancia.]

[24. — Más sobre los carniceros.]

[25. — Sobre los comerciantes que suprimen la competencia para favorecer a uno de ellos.]

[26. — Sobre la fabricación de peonzas y muñecas.]

[27. — Casos en que, al cerrarse una venta, es preciso advertir al comprador.]

[28. — Sobre qué haya de hacerse con la mercancía de un defraudador fugitivo.]

[29. —] Ordenanza sobre los instrumentos músicos [y su licitud].

[30. —] Sobre los calderos destinados al vino.

[31. —] Ordenanza sobre los dueños de baños.

[32. —] Sobre el llanto de las plañideras por los difuntos.

[33. — Sobre] la salida a los cementerios.

[34. —] Sobre las chinelas de mujer chirriantes.

[35. — *a)*] Sobre el hombre que riega la delantera de su tienda, haciéndola resbaladiza, y [*b)*] sobre el lodo de las lluvias cuando se amontona en el zoco.

[36. — *a)*] Sobre quien cava una zanja en torno a su tierra o a su casa, o [*b)*] abre una puerta nueva en su casa.

[37. —] Sobre los judíos y cristianos que quieren hacerse pasar por musulmanes.

[38. — *a)*] Sobre si los enfermos contagiosos pueden vender cosas líquidas de comer y beber, o cosas no líquidas, duras; [*b)* sobre la venta de un vestido perteneciente a un leproso, y *c)*] sobre el caso de si habiendo leprosos en un pueblo de sanos donde no exista más que una mezquita, se les ha de impedir o no que recen en esa mezquita y que tomen de su agua para beber y para hacer las abluciones.

[39. —] Doctrina sobre la medida [o la pesada] menguada.

[40. — *a)* Sobre la fijación de precios; y *b)*] sobre si en favor de un comerciante se ha de echar del zoco a los demás.

[41. — Sobre] la medida cumplida [y en qué consiste].

[42. —] Sobre quien defrauda y roba en el peso [y sobre lo que se haya de hacer con las sustancias adulteradas].

[43. —] Ordenanzas [*a)*] sobre el acaparador que perturba el zoco reteniendo los excedentes de trigo que quedan a la gente, cuando son necesarios; [*b)*] y sobre quien quiere vender fuera del zoco; y [*c)*] sobre quien en momentos de carestía quiere comprar la provisión de un año.

[44. — Sobre quien compra sin conocer los precios].

[45. —] Sobre quien compra un vestido y halla en él piojos.

[46. — Sobre la venta de ceniza para la colada.]

[47. — Sobre los incidentes que pueden sobrevenir al cambiar o probar monedas.]

[48. — Sobre las cosas accesorias en algunas ventas.]

[49. — Sobre que los desechos de fabricación no son de los operarios.]

[50. — Sobre la oveja mal degollada.]

[51. —] Sobre las pellejas de los carneros [del día de la fiesta.]

[52. — Más sobre la oveja mal degollada.]

[53. —] Sobre el ajuar de la mujer [casada].

[54. —] Sobre [el acusado por delito de] injuria.

[55. — Dos] cuestiones relacionadas con algunos asuntos ya tratados [: *a)* sobre las mujeres en los baños, y *b)* sobre las plañideras.]

[56. —] Otra cuestión [: sobre si las vísceras y tripas pueden venderse mezcladas con la carne].

APÉNDICE TERCERO

Índice de palabras típicas [1].

Abluciones, 38.
acaparadores, 1, 43.
aceite, 6, 8, 21, 23, 38, 44.
acróbata, 29.
adufe, 29.
ahechado, 9, 13.
ajuar de la casada, 53.
albérchigos, 12.

[1] Las referencias remiten a los párrafos (§§).

albogue, 29, 30.
alfayates, 49.
algodón, 49.
alhóndiga, 43.
alimento familiar, 43.
alimentos, 7.
almizcle, 17, 42.
almudes, 4.
apelmazar (la medida), 39, 41.
árbol, 48.
arreldes, 1, 4, 6, 22, 56.
azafrán, 17, 39, 42.
azaque, 4.

Balanzas, 1, 2, 4, 39, 41.
bandullo, 56.
banquete nupcial, 29.
baños, 1, 31, 55.
barābiṭ, 29.
bebidas inebriantes, 29.
boca (de medida), 39, 41.
bodas, 29.

Cabras, 18, 24, 28.
cadíes, 30, 31, 37, 56.
cahices, 1, 4.
calderos para vino, 1, 30.
callejón sin salida, 36.
cambistas, 47.
camello, 6.
campesino, 21, 43.
canto, 29.
cañas, 48.
capital, 43.
cárcel, 3, 13, 37, 42, 43, 54.
cardar el algodón, 49.
carne, 6, 22, 28, 39, 56.
carne mortecina, 50.
carnero, 24, 28, 51.
carniceros, 1, 22, 24, 28, 56.
casadas, 53.
cebada, 4, 9.
ceca, 47.
cementerios, 1, 33.
ceniza, 46.
cestillos de higos, 12, 48.
cinturón (distintivo cristiano), 37.
circuncisión, 29.
cobre, 3, 30.
colada, 46.
condición de un salario, 49.
corazón (de res), 56.
cordero, 6, 24.
corte de vestidos, 49.
coser, 49.
costumbre jurídica, 48.
crema de la leche, 18.
cristianos, 1, 37.

Chinelas chirriantes, 1, 34.

Dátiles, 16, 27.
degüello de ovejas, 50, 52.
dinares, 3, 29, 43, 47.
dirhemes, 3, 44, 47, 56.
dolos, 1, 27.
donación, 53.
droguistas, 42.

Enfermos (en baños), 31, 55.
enfermos contagiosos, 1, 38.
entierros, 32.
equipo de la casada, 53.
excedentes de trigo, 43.
expulsión del zoco, 13, 14, 15, 23, 24, 39, 42.

Festín, 29.
fiesta, 29.
fiesta de los sacrificios, 51.
figuras de hueso, 1, 26.
fincas, 39, 43.
fraudes, 1, 15, 21, 22, 28, 39, 42, 45.
fruta, 1, 12, 48.
funámbulo, 29.

Gallinas, 38.
ganado, 38.

garbanzos, 9.
girbāl, 29.
grano del algodón, 49.

Habas, 9, 48.
ḥadīṯs, 29.
harina, 5, 13.
hierro (para rasar), 41.
higos, 8, 12, 48.
hilado, 46.
hojas de árbol, 48.
horneros, 13.
huertas, 48.
huevos, 20, 38.
humo, 29.

Imām, 42.
injuria (delito de), 54.
instrumentos músicos, 1, 29.
intestinos (de animal), 56.

Joyas, 53.
judíos, 1, 37.
juramento, 46, 54.

Kabar, 29.

Ladrones, 36.
laúd, 29.
leche, 11, 17, 18, 38, 42.
lengüeta de balanza, 39.
lentejas, 9.
leprosos: 1, 38.
limosna, 8, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 21, 42, 43.
líquidos, 1, 38.
lodo en el zoco, 1, 35.

Maḳs, 5.
manantial, 38.
manteca, 6, 18, 21, 23, 42.
manzanas, 12.
marido, 53.
medidas, 1, 2, 4, 5, 14, 39, 41.
melones, 48.
mercancías, 7, 28, 42.
mezquita, 38.
miel, 6, 21, 42.
mi'zar, 31.
mizhar, 29.
molino, 5, 13.
molineros, 5, 13, 49.
mondongo, 56.
monedas, 3, 47.
monederos falsos, 3.
muela del molino, 5.
muñecas, 26.

Nuez (del cuello de la oveja), 50, 52.

Onzas, 1, 4.
operarios, 49.
oro, 4, 47.
ovejas, 18, 50, 52.

Palmeras, 27.
pan, 10, 13, 28, 42.
panaderos, 1, 6, 13, 28.
paridas, 31, 55.
paseo infamante, 3, 37, 43.
patrones de medidas, 2, 4.
pellejas de carnero, 51.
pena de azotes, 15, 23, 37, 42, 43. 54.
peonzas, 1, 26.
pepinos, 19, 48.
perfumería, 42.
peritos numismáticos, 47.
pesas, 2.
peso, 10, 13, 22, 28, 39, 42, 47.
pez (la), 14.
picado de la muela, 5, 13.
piojos, 45.
plañideras, 1, 32, 55.
plata, 4.
platillo de balanza, 39.
polvillo del algodón, 49.
precios, 1, 6, 7, 13, 25, 28, 40, 43, 44, 56.

préstamo, 53.
probar la moneda, 47.
provisión de trigo para un año. 43.
puerta nueva en una casa, 1, 36.

Queso, 38.
quintales, 4.

Raḥba, 43.
rasar la medida, 39.
retales, 49.
riego del zoco, 1, 35.
riqāᶜ, 37.
ropas, 55.

Ṣāᶜ, 41.
sacudir la medida, 39, 41.
salario, 42.
salvado del trigo, 49.
sebo, 6, 42, 56.
sembrado, 36.
semillas, 9.
servillas, 34.
sonar la moneda, 47.
suegro, 53.
sustancias adulteradas, 17, 42.

Tela, 49.
tenderos y tiendas, 1, 4, 6, 12, 13, 25, 28, 35, 43.
tercio de los bienes de la mujer, 53.
testimonio, 31, 53.
tratantes en grano, 9, 43.
tripicallos, 56.
trigo, 4, 5, 9, 13, 23, 40, 41, 43, 44, 49.
trigueros, 9, 43.
ṭunbūr, 29.

Ulemas, 24, 29, 55.
uvas, 12.

Vacas, 18.
valí, 2, 4, 41.
vasijas, 38.
verduleros, 6, 25.
vestidos, 28, 45, 49.
vinagre, 27, 38.
vino, 1, 30.
virgen (mujer), 53.
vísceras animales, 56.

Walīma, 29.
wayba, 39.

Yerba, 13, 48.

Zabazoque, 6, 15, 37, 38, 39, 40, 43.
zanjas, 1, 36.
zapateros, 34.
zaragüelles, 49.
zuna, 6.
znnuār, 37.

IBN AL-NAFĪS, SERVETUS AND COLOMBO

When Max Meyerhof gave a reasoned account of the earliest known statement on what amounts to the pulmonary circulation of the blood [1], made in the 13th century A. D. by Ibn al-Nafis, a physician of Damascus and Cairo [2],

[1] I choose this cautious formulation on purpose. It is surprising that what ought to be a scholarly problem, to be solved by the historical method, has sometimes raised passions almost as strong, though fortunately not as strongly acted upon in practice, as those provoked by Servetus among his contemporaries. I personally share what appears to me the balanced view of Bainton, in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, vol. XXIV, Leipzig 1931, 371 ff., and in *Bull. Hist. of Medicine*, vol. XXV, 1951, 1 ff., who corrects M. Neuburger, in *Sudhoffs Archiv*, vol. XXIII, 1930, 7 ff., and Izquierdo, in *Bull. Inst. Hist. of Medicine*, vol. V, 1937, 914 ff.

[2] M. Meyerhof, *Ibn an-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufs*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, vol. IV, Berlin 1933, 37-88, and 25 pp. of Arabic texts; the same, *La découverte de la circulation pulmonaire par Ibn an-Nafis*, in *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, vol. XVI, Cairo 1934, 33-46; the same, *Ibn An-Nafis (XIIIth cent.) and his theory of the lesser circulation*, in *Isis*, vol. XXIII, Bruges 1935, 100-120. Closely following Meyerhof's approach though, according to the authors, written independently of him, is S. I. Haddad and A. A. Khairallah, *A Forgotten Chapter in the History of the Circulation of the Blood*, in *Annals of Surgery*, vol. CIV, London and Philadelphia 1936, 1-8 (of which 2 pp. of reproductions of Arabic texts). S. I. Haddad and A. Keusseoglou, *Un chapitre oublié sur la circulation pulmonaire*, in *Hippocrate*, vol. V, Paris 1937, 137-142 (with two plates of Arabic texts), is a shortened version. The passages from Ibn al-Nafis have again been reproduced, with a French translation, by Abdul-Karim Chéhadé, *Ibn an-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire*, Damascus 1955 (Publications of the Institut Français de Damas), 39-43 and plates I-XII. [Since this paper was com-

he did not fail to point out the «striking parallels» that exist between the words of Ibn al-Nafis and those of Michael Servetus (Miguel Serveto) in his *Christianismi restitutio* (Vienne 1553), to which the exposition of the same doctrine by Realdus Columbus (Realdo Colombo) in his *De re anatomica libri XV* (Venice 1559) forms, in its turn, a close parallel. A few years earlier than Colombo, his disciple Joan (Giovanni) de Valverde de Hamusco had expounded the same theory in his *Historia de la composición del cuerpo humano* (Rome 1556, the preface is dated 1554; Italian edition, *Anatomia del corpo humano*, Rome 1560, the preface is dated 1559; reprint of the Italian edition, Venice 1586). The relevant passage of Servetus exists already in a copy of an earlier draft of his work which is certainly not later than 1550 and perhaps even 1546 [3]. Colombo, in his turn, states in the preface that he had started his work *abhinc multos annos*. Valverde, finally, refers in the preface, in general terms, to the teachings of Colombo, and in the text, concerning a detail of the theory in question, to what he had himself, together with Colombo, observed many times [4]. We are therefore confronted with the two separate but interdependent problems of the relations of these three sixteenth-century authors with one another, and of the possible connexion of any or all of them with Ibn al-Nafis.

The similarities between Ibn al-Nafis and Servetus are indeed striking, and Meyerhof is justified in saying that the text of Servetus (apart from two or three details added by this last author) reads as if it were «a free Latin translation of» or «an extract

pleted in August, 1956, there has come to my notice the essay of E. Bittar, *A Study of Ibn Nafis*, in *Bull. Hist. Med.*, vol. XXIX, 1955, 352-368, 429-447. The author there (p. 441) acknowledges my «comments and sound judgment». This acknowledgment was made without my consent, I have not advised the author or commented on his essay, and I never saw it, or any part of it, before publication. Were it not for this correction, I should have found it unnecessary to mention the essay.]

[3] Cf. Bainton, in *Sudhoffs Archiv*, vol. XXIV, 373 f., and the references given there.

[4] Spanish text, quoted by Bayon, in *Annals of Science*, vol. IV, 102; Italian text, quoted below, p. 333.

from» the parallel passages in the work of Ibn al-Nafīs. It was, however, difficult to see how Servetus could have come to know the theory of the Arab physician. It seemed, at first, tempting to suppose that he might have had this opportunity in his native Spain, but it is a fact that he began to study anatomy, and medicine in general, only some considerable time after he had left that country, never to return [5]. Montpellier, where he certainly stayed for some time [6], had long ago ceased to be the point of contact between the Muslim and the Christian world which it had been a few centuries earlier [7]. The assumption that Servetus «must have known Arabic scholars», because in his *De trinitatis erroribus* (1531) he gave «a loose interpretation of Surahs III, IV and XIX», or may even have known Arabic [8], is perfectly gratuitous. Meyerhof therefore concluded thas «he made his discovery quite alone and independently of the Arabic author». Of later writers, Izquierdo and Temkin have rejected an influence of Ibn al-Nafīs on Servetus [9], Bayon,

[5] Meyerhof, in *Isis*, vol. XXIII, 119 f., referring to J. Goyanes, *Miguel Serveto*, Madrid 1933, 147 f.

[6] F. Rude, *La naturalisation française de Michel Servet*, in *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion*, ed. B. Becker, Haarlem 1953, 130-141 (p. 132 f.)

[7] Cf. H. Harant and Y. Vidal, *Les influences de la médecine arabe sur l'École de Montpellier*, in *Les Cahiers de Tunisie*, vol. III (No. 9), Tunis 1955, 60-85; L. Dulieu, *L'arabisme médical à Montpellier du XII^e au XIV^e siècle*, ibid., 86-95; [V. L. Bullough, *The Development of the Medical University at Montpellier to the end of the fourteenth century*, in *Bull. Hist. Med.*, vol. XXX, 1956, 508-523].

[8] Bayon, in *Annals of Science*, vol. IV, 73; J. Trueta, *Michael Servetus and the Discovery of the Lesser Circulation*, in *Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. XXI, 1948, 14. Against Bayon it must be pointed out that Christian controversialists used to derive their information on the contents of the Coran not from translations (the first translation of sorts, incidentally, though printed only in 1543, dates from 1143) but from more or less polemical digests of its doctrine which emphasized the very points that Servetus discussed, and of which a considerable number was available to him; see, e. g., G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin and Leipzig 1923, 138 ff.

[9] J. J. Izquierdo, *A new and more correct version of the views of Servetus on the circulation of the blood*, in *Bull. Inst Hist. of Medicine*, vol. V, Baltimore

having considered it at least possible at first, has later thought it unlikely [10], Bainton is doubtful [11], Fulton considers it unlikely [11a], and Trueta, though on insufficient evidence, regards it as possible [12]. C. D. O'Malley thinks that Servetus's theory amounts to nothing more than a variant, with a change of emphasis, of Galen's doctrine, and that Servetus proposed it for theological reasons [12a]. For L. Chauvois, the whole question is irrelevant [12b]. Bayon, who considers that Servetus for his knowledge of anatomy was dependent on Colombo and others, has posed the alternate question whether Colombo may have come to know the

1937, 914-932 (p. 926); O. Temkin, *Was Servetus influenced by Ibn an-Nafis?*, in *Bull. Hist. of Medicine*, vol. VIII, Baltimore 1940, 731-734. Temkin adduces differences between the two authors on «two rather important anatomical details», but closer investigation shows that they do not exist.

[10] H. P. Bayon, *William Harvey, Physician and Biologist: His Precursors, Opponents and Successors*, in *Annals of Science*, vol. III, London 1938, 59-118; 435-456; vol. IV, 1940, 65-106; 329-389 (vol. III, 448; vol. IV, 73, 88, 104 f.); the same, *Calvin, Serveto and Rabelais*, in *Isis*, vol. XXXVIII, Cambridge Mass. 1947, 22-28 (p. 26).

[11] R. H. Bainton, *Michael Servetus and the Pulmonary Transit of Blood*, in *Bull. Hist. of Medicine*, vol. XXV, Baltimore 1951, 1-7 (p. 4); the same paper contains an appreciation of the religious and intellectual background of Servetus's theory (pp. 5-7). See also his *Michel Servet*, Geneva 1953, 73 = *Hunted Heretic*, Boston 1953, 123.

[11a] J. F. Fulton, *Michael Servetus and the lesser circulation of the blood through the lungs*, in *Autour de Michel Servet*, ed. B. Becker, 62-71 (p. 71); the same, *Michael Servetus*, New York 1953, 44 f.

[12] Cf. above, note 8. The communication of L. Binet and A. Herpin, *Sur la découverte de la circulation pulmonaire*, in *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, year 112, 3rd series, vol. CXXXII, Paris 1948, 542-545 (with discussion, pp. 545-549), notwithstanding the eminence of the authors in their profession, hardly deserves mention. [On this and on a further communication by the same authors, *ibid.*, year 117, 3rd series, vol. CXXXVII, 1953, 698-700, see now G. Wiet, *Ibn al-Nafis et la circulation pulmonaire*, in *Journal Asiatique*, vol. CCXLIV, 1956, 95-100.]

[12a] *Servetus — Theologian and Physician*, in *Journal Hist. of Medicine*, volume VIII, New Haven 1953, 378-389 (p. 387 ff.); *Michael Servetus, a translation of his non-theological writings*, Philadelphia 1953 (Memoirs of the American Philosophical Society, vol. 34), 197-200.

[12b] In *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. VI, Paris 1953, 262-268 (p. 268).

theory of Ibn al-Nafis through the intermediary of Andrea Alpago [13], who lived for many years as a physician in Damascus at the beginning of the 16th century, and who translated a section of Ibn al-Nafīs's commentary on Avicenna's *Canon* [14], though not, as chance will have it, that section which contains his statements on the lesser circulation [15]. Owing to the lack of «any definite information» about Alpago, Bayon had to leave the question unanswered [15a].

Thanks to a recent paper by M[lle] d'Alverny [16], we are now

[13] In *Annals of Science*, vol. III, 448.

[14] *Ebenefis philosophi expositio super quintum Canonem Avicenne*, in a miscellany beginning with *Avicenne libellus de removendis nocumentis quae accidunt in regimine sanitatis... Ab Andrea Alpago ex arabico in latinum versa, ac nunc primum in lucem edita*, Venice 1547. A copy of this very rare volume exists in the British Museum.

[15] In commenting on the *Canon*, Ibn al-Nafīs followed the arrangement of this work, except that he collected the passages relating to anatomy from the first three sections of the *Canon* and commented on them in a separate section, which was to follow the first section (the *kulliyyāt)* of the original work. (He also placed the chapter on pharmacology, *aqrābāḏīn*, after that on simple drugs, *al-adwiya al-mufrada.)* Cf. Ḥāŷŷī Jalīfa, *Kašf al-ẓunūn*, ed. G. Fluegel, vol. IV, London 1845, 497, n° 9.354; *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts... Bankipore*, vol. IV, Calcutta 1910, n° 28. The individual sections of the commentary, however, continued to exist more or less independently from one another, and this is particularly the case of the *Commentary on the Anatomy of Avicenna*. The following manuscripts have so far been identified as containing this last work: Berlin, Ahlwardt n° 6.272 (two MSS., Mf. 912 and Landberg 931); Berlin Oct. 1095; Bodleian, II, 178; Bologna (Marsigli), Rosen 425; Damascus, Ẓāhiriyya *ṭibb* 20; Escurial, Casiri 824 = Derenbourg 828; Naniana 104 (S. Assemani, *Catalogo de'Codici Manoscritti Orientali della Biblioteca Naniana*, vol. II, Padua 1792, 226-229); Paris, fonds arabe 2.939; Rāmpūr, *Fihrist Kitāb ʿArabī*, 382, n° 122; a MS. in the collection of the late M. Meyerhof; a MS. in a private collection in Beirut (see Haddad and Khairallah, above, note 2). (It is unlikely that the MS. of the Royal College of Physicians, London, listed by A. S. Tritton, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1951, 184, n° 15, contains this work.)

[15a] [E. D. Coppola, *The Discovery of the Pulmonary Circulation*, in *Bull. Hist. Med.*, vol. XXXI, 1957, 44-77, gives biographical details on Colombo and Alpago, but notwithstanding the subtitle «A New Approach», the essay does not represent any methodological progress.]

[16] M.-T. d'Alverny, *Avicenne et les médecins de Venise*, in *Medioevo e Ri-*

much better informed about Andrea Alpago. This remarkable man, who must be counted among the great Orientalists, during the more than thirty years he spent in Syria [17] gained an astonishingly wide and solid knowledge of things Arabic and Islamic, including not only medicine but philosophy and theology, popular beliefs and practices, and contemporary politics. His teacher in Damascus was the «Rays Ebenmechi... physicus inter omnes Arabes primarius», i. e. Muḥammad ibn Makkī Šams al-Dīn (d. 938 A. H. = 1531 A. D.) [18]. Accompanied by his nephew, Paolo Alpago, Andrea travelled widely in the Levant in search of manuscripts. He died suddenly about 1520, immediately after the University of Padua had offered him a Chair of Medicine. A long series of his translations from the Arabic, some of them annotated at length, was published posthumously by his nephew Paolo and others; his translation of Ibn al-Nafīs's commentary on the fifth section of the *Canon*, to which I have already referred, is one of them [19]. The ultimate fate of Alpago's collection of Arabic manuscripts, as well as his personal manuscripts and papers, is unknown [20], but we know for certain that

nascimento, studi in onore di Bruno Nardi, vol. I, Florence 1955, 177-198 (pages 184 ff.)

[17] Niccolo Massa, in the introduction to his Latin version of a life of Avicenna, fol. 24 *r.* of the Appendix to the second edition of Alpago's translation of the *Canon* etc.: *Avicennae liber canonis, de medicinis cordialibus, et cantica* [.] *Cum castigationibus Andreae Alpagi...* Venice 1544.

[18] Cf. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur, Suppl.*, vol. II, 1030, n° 36, and the further references in d'Alverny, 185, note 22.

[19] Alpago used the commentary of Ibn al-Nafīs, he does not specify which section, as a source for his glossary of Arabic technical terms in the *Canon;* see the edition referred to above, note 17, Appendix, fol. 1 *v.* The marginal notes on his translation of the *Canon*, however, are purely textual and contain no references to any commentary.

[20] Some of Alpago's autographs were given by his heirs to the printers Junta of Venice, where Benedetto Rinio, the new director of the firm, used them for improving the new edition, of 1562, of the translation of the *Canon* (d'Alverny, 196 f.) At least one of Alpago's own manuscripts, his translation of the *De Limonibus* of Embitar (Ibn al-Bayṭār), found its way into a private collection where it was discovered by a publisher of Bologna, Gasparo Bindonio, who had it printed at Paris in 1602 (d'Alverny, 196, note 47.)

not all that he had translated with a view to publication, was in fact printed [21]. In this connection it may, perhaps, be relevant to recall that one of the manuscripts of that section of Ibn al-Nafīs's commentary in which he expounded his theory of the lesser circulation, was in the library of the family Nani of Venice [22]. Although there is then no evidence that Andrea Alpago did, in fact, introduce the theory of Ibn al-Nafīs into Northern Italy, the possibility cannot be ruled out any longer, and the problem of a possible influence of Ibn al-Nafīs on Servetus and/or Colombo must henceforth be considered solely in the light of the parallels that exist between the texts of these authors themselves.

I have mentioned Servetus because he, too, enters into the new picture. Ceradini, it is true, was even of the opinion that Servetus had studied medicine, and in particular anatomy, in Padua under Colombo from 1540 to 1543 [23], but this is one of the numerous gratuitous assumptions by which the study of this subject is bogged [24]. That Servetus was in Padua at one time or another, has been surmised from the minutes of his sixth interrogation in Geneva, where he answered the question (no. 37) whether he had not been *to Venice or Padua* since he escaped from prison in France, by saying: «I have never been *to Venice*, and have not gone outside France since I escaped from prison» [25]. However this may be, it is certain that the works of

21 d'Alverny, 190 f.

22 See above, note 15. Nothing is known of the provenance of the 116 Islamic manuscripts in this collection, which was formed in the 18th century; the bulk of it went to the Marciana Library in Venice, by legacy, in 1800. Cf. J. Valentinelli, *Bibliotheca Manuscripta ad S. Marci Venetiarum* (Codices Manuscripti Latini), vol. I, Venice 1868, 114-123; G. Gabrieli, *Manuale di bibliografia musulmana*, Rome 1916, 241.

23 G. Ceradini, *Opere*, vol. II, Milan 1906, 85 (Ceradini's original paper dates from 1876.)

24 Bainton, *The present state of Servetus studies*, in *The Journal of Modern History*, vol. IV, Chicago 1932, 72-92 (p. 75).

25 *Ioannis Calvini opera*, vol. VIII (Corpus Reformatorum, vol. XXXVI), Brunsvig 1870, 778, 782; A. v. d. Linde, *Michael Servet*, Croningen 1891, 130, 200.

Servetus, both in the fifteen-thirties and in the fifteen-fifties, became inmediately known in Venice (to which, incidentally, Padua then belonged) [25a], and this implies a two-way literary traffic. The very competence of Servetus in medicine and in anatomy has been called into question, and it has been specifically denied that he ever practised dissection or vivisection [26]. Vivisection is not really relevant, and I am prepared to believe that Servetus practised it as little as Ibn al-Nafis, but as regards his competence in dissection, we have the statement of Gűnther of Andernach (Ioannes Guinterius Andernacus), his professor at the Faculty of Medicine in Paris, who says, speaking of his own dissections: *Qua in re non admodum sane facili auxiliarios habui primum Andream Wesalium iuvenem mehercules in anatomis diligentissimum puriorisque medicinae professorem non poenitendum..... Post hunc Michael Villanovanus* [i. e. Servetus] *familiariter mihi in consectionibus adhibitus est, vir omni literarum genere ornatissimus, in Galeni doctrina vix ulli secundus* [27]. Gűnther goes on to speak of the assistance that «these two» lent him *(horum duorum..... praesidio atque opera)*. By selectively italicizing the words *vir omni literarum genere ornatissimus*, etc., Ceradini tries to prove that Servetus was a bookworm and not a practised dissector. This kind of argument is unfortunately not absent from some more recent studies on the subject. Bayon makes much of the word *adiungam* which Servetus uses in introducing the development of ideas in which his statement on the lesser circulation occurs, and he concludes that this whole exposition of the *divina philosophia* was «an afterthought that occurred when the remainder of the text had already been completed» [28]. This enables Bayon to believe that

[25a] Trueta, in *Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. XXI, 5f. On the diffusion of Servetus's *Christianismi Restitutio* in manuscript copies, see E. F. Podach, in *Autour de Michel Servet*, 47-61.

[26] Izquierdo, in *Bull. Inst. Hist. of Medicine*, vol. V, 926.

[27] Quoted by Ceradini, 379, from Gűnther's *Anatomicarum Institutionum ex Galeni sententia libri quatuor*, 3rd ed., Basel 1539. (The first edition appeared in Basel, 1536; the second, edited by Wesalius himself, in Venice 1538.)

[28] In *Annals of Science*, vol. IV, 83.

Servetus, in an addition to his text supposedly made at the last minute, was dependent on the discoveries of the contemporary anatomists, which he tries to antedate as much as possible. But the major premise falls, because the passage on the lesser circulation occurs already in an earlier draft of Servetus's work [29].

Bayon sums up his conclusions as follows: «It is unlikely that Serveto obtained his information from this Arabic physician [i. e. Ibn al-Nafīs]; a more probable source would be the spread of information from Italy — for Serveto had met Vesalius in Paris [30]. In previous publications it was mentioned by the writer that Vesalius had demonstrated the lung passage of the blood in a dog in Bologna some time in 1543, and that Realdo Colombo was teaching the same new doctrine in Pisa in 1545» [31]. But what Vesalius had demonstrated was not that the blood passed through the lung but that a dog whose lungs had collapsed under surgical exposure, could be revived by inflating his lungs with air [32]. In the first edition of his *Fabrica* (1543), Vesalius still considered it axiomatic that the blood transuded from the right to the left ventricle of the heart through invisible pores in the septum, and only in the second edition (1555) did he express serious doubts about this without, however, indicating an alternate passage through the lung [33]. We must therefore regard as wisdom after the event the statement ascribed to a contemporary surgeon that Vesalius, at a

29 Above, note 3

30 This is irrelevant: Vesalius was in Paris from 1533 to 1536, he broke away from the medieval tradition in anatomy between 1538 (the date of his *Tabulae anatomicae sex*) and 1543 (the date of the first edition of his *De humani corporis fabrica*) when he revealed himself «as the very type of the modern man of science» (C. Singer and C. Rabin, *A Prelude to Modern Science*, Cambridge 1946, xxi. Publications of the Wellcome Historical Medical Museum, New Series, vol. I), and not even then did he abandon the traditional ideas concerning the anatomy of the heart and the passage of the blood (see below).

31 In *Isis*, vol. XXXVIII, 26. The previous publications referred to are Bayon's studies in *Annals of Science*, vols. III and IV.

32 *Annals of Science*, vol. III, 456; vol. IV, 67.

33 Ibid., vol. III, 455 f. Cf. Fulton, *Michael Servetus*, 23-25.

demonstration in Bologna which has been dated in 1544, publicly declared that the solid septum could not allow any blood to pass [34]. Here, too, there is no positive suggestion of an alternate passage. Vesalius must therefore be eliminated from the group of persons to be considered. As concerns Colombo, there is no evidence whatsoever that he taught the doctrine of the lesser circulation in Pisa in 1545. The place and the date refer to the dissection by Colombo of the body of an infanticide [35], but all that Colombo mentions of that occasion are observations concerning a supernumerary rib and menstrual veins [36]. There is, in other words, no conclusive external evidence on the priority of Servetus, Valverde or Colombo as regards the formulation (distinct from the publication in print) of the theory of the pulmonary circulation.

Colombo is generally regarded as having been independent of Servetus in formulating this doctrine: by M. Roth [37], Bainton, P. Capparoni [38] and Ch. Laubry [39], not to mention Bayon who considers Servetus influenced by Colombo, as we have seen. Trueta, however, is of the opinion that Valverde became acquainted with the *Christianismi restitutio* whilst he was engaged in writing his *Historia de la composición del cuerpo humano*, that he communicated Servetus's theory of the lesser circulation to Colombo, that both together confirmed it by dissection, and that each incorporated it in his own book but neither dared to acknowledge his debt to Servetus [40]. Fulton, too, is inclined to believe that both Valverde and Colombo were influenced by Servetus [41]. Trueta adduces two main argu-

34 Ibid., vol. IV, 68.

35 Ibid., vol. IV, 103.

36 *De re anatomica*, 60, 173 f.; cf. Valverde, *Anatomia*, fol. 12 *v*.

37 *Andreas Vesalius Bruxellensis*, Berlin 1892, 258 f.

38 *La storia della scoperta della circolazione del sangue*, Siena 1932. I have not seen this work, to which Meyerhof refers.

39 In *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, 3rd series, vol. CXXXII, 1948, 546 f.

40 In *Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. XXI, 1-15.

41 In *Autour de Michel Servet*, 71; *Michael Servetus*, 42, 46.

ments. His first argument is that Valverde did not mention the lesser circulation in his booklet *De animi et corporis sanitate tuenda libellus*, Paris 1552, but did mention it in his *Historia*, the preface to which is dated 13th September, 1554; he must therefore have come to know of it between 1552 and 1554. But this is not conclusive because I cannot see any specific reason why Valverde should have mentioned the pulmonary circulation in his treatise of 1552. Trueta's second argument is based on a mistake [42].

The only way of ascertaining the relations of Servetus, Valverde and Colombo with one another and their possible connexion with Ibn al-Nafīs, is an exact comparison not of isolated quotations but of the whole of their statements, and this is what I will now undertake. Whereas the relevant passages in Ibn al-Nafīs are easily accessible, in the Arabic original and in translations, in the publications of Meyerhof and of Chéhadé [43], this is not the case of the three other authors, and I amt herefore giving extracts from them in the Appendix.

I shall begin with Ibn al-Nafīs, and present his theory of the pulmonary circulation in the form of a series of propositions to each of which the other texts show significant parallels. These propositions are:

1. The blood is refined in the right ventricle of the heart.
2. The septum of the heart is impervious to blood.
3. There are only two ventricles in the heart, not three «as Avicenna says» [44].

[42] According to Trueta, Valverde, in the Italian edition of his work, of 1560, omitted the reference to the presence of air in the *arteria venosa* (pulmonary vein), thereby improving both on the Spanish edition and on Servetus; but this is not the case (see below, p. 333). The reference to the anatomy of the foetus which, Trueta thinks, was added by Valverde in the Italian edition under the influence of Servetus (who, however, had spoken of it in connection with the *vena arteriosa* [pulmonary artery] and not the *arteria venosa*), may have equally been inspired by Colombo (*De re anatomica*, 178, l. 2 ff.).

[43] See above, note 2.

[44] Ibn al-Nafis is commenting on the *Canon*, this is why he mentions Avicenna; the opinion in question goes back to Aristotle.

4. The *vena arteriosa* (pulmonary artery) carries the blood from the right ventricle to the lung, where it is mixed with air.

5. There are passages in the lung between the *vena arteriosa* and the *arteria venosa* (pulmonary vein).

6. The mixing of the refined blood with air begins (not in the heart [45] but) in the lung.

7. This is the preparatory stage in the production of vital spirit.

8. The *arteria venosa* carries the mixture to the left ventricle.

9. The *arteria venosa* pulsates.

10. The mixture of refined blood and air in the *arteria venosa* is small in quantity.

11. The mixture of refined blood and air is apt to become vital spirit.

12. The vital spirit is produced in the left ventricle.

13. The left ventricle is wider than the right, wide enough for this purpose.

14. The quantity of (refined) blood in the left ventricle is small but the quantity of spirit is great.

15. The unused residue is discharged from the left ventricle through the *arteria venosa* to the lung, and exhaled.

16. There is innate heat in the left ventricle.

Of these sixteen propositions of Ibn al-Nafis, n^{os} 1 (clearly implied), 2 [46], 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12 [47], 15, and 16 recur in Servetus, there are no parallels to n^{os} 3, 9, 10, and 14, and on n° 13 Servetus contradicts Ibn al-Nafis pointedly by saying that the left ventricle is not wide enough for the whole process of mixing to take place there. Servetus's affirmation of proposition 11, which is often repeated in Ibn al-Nafis, is emphatic. As regards proposition 4, Servetus adds an argument taken

[45] I. e. in the left ventricle, according to the traditional opinion.

[46] With the cautious addition «licet aliquid resudare possit».

[47] With the qualification that the process of mixing is continued and completed in the *arteria venosa*.

from the size of the *vena arteriosa*, he calls the blood which has been treated in the lung, *flavus* [48], and he states that the refined blood is propelled *(agitatur)*, by a long détour via the lung, from the right ventricle of the heart. These remarks go beyond what Ibn al-Nafīs says. Servetus again agrees significantly with Ibn al-Nafīs in ascribing the attraction of the mixture of refined blood and air by the left ventricle to its diastole [49].

In Valverde, there recur of the propositions of Ibn al-Nafīs n^{os} 1 [50], 2 [51], 4, 6, 7 (clearly implied), 8, 11 [52], and 12, to which may be added 5, where Valverde has the same physiological process in mind, though his wording is different [53]. There are no parallels to n^{os} 3, 9, 14, 15, and 16. Valverde disagrees with n° 10, having observed, together with Colombo, that «the *arteria venosa* is full of blood mixed with air» [54], and with n° 13, presumably a result of observation, too [55]. Finally, he adds a theoretical argument of his own, concerning proposition 2.

In Colombo, we meet parallels to propositions 2 [56], 3, 4, 5, 6, 7 [57], 8, and 12 [58]. The parallel to proposition 3 is parti-

[48] *Flavus* is a traditional term for the «spirituous thin blood» or arterial blood, as opossed to the «venous blood», which is *ruber;* cf. Izquierdo, in *Bull. Inst. Hist. of Medicine*, vol. V, 920, and already Ceradini, *Opera*, vol. II, 33.

[49] Cf. Meyerhof, in *Quellen und Studien*, vol. IV, 83.

[50] With the slight difference that Valverde lets the blood be «prepared» in the right ventricle, and «refined» only in the lung.

[51] With the cautious addition «se punto ve ne passa», a significant parallel to the remark of Servetus; cf. above, note 46.

[52] Valverde's wording is less strong than the emphatic affirmation in Servetus.

[53] He says that the blood exudes into the lung from the *vena arteriosa*.

[54] Compare this with the corresponding statement of Colombo, below, note 61.

[55] The statement of Servetus on this point is, in contrast with Valverde and Colombo, purely theoretical.

[56] Without any qualification, in contrast with Servetus and Valverde.

[57] With a change of emphasis, away from the traditional doctrine; according to Colombo, the vital spirit is «prepared and almost generated» in the lung.

[58] With the qualification that there remains little for the left ventricle to do, in order to produce the vital spirit. Cf. above, notes 47 and 57.

cularly significant; Ibn al-Nafīs had a special reason for mentioning and refuting Avicenna's doctrine of the three ventricles [59], Colombo had no such reason, and he nevertheless mentions and refutes that doctrine, which he attributes to Avicenna's source, Aristotle. There are no parallels to n^os^ 11 and 14. Colombo disagrees with the remaining propositions, n^os^ 1 [60], 9, 10 [61], 13, 15, and 16. He obviously relies on observation, he explicitly says so in connection with proposition 10, and he ridicules preposterous traditional ideas which are incompatible with it. Colombo further has parallels to the three remarks, additional to proposition 4, which are found in Servetus. The argument taken from the size of the *vena arteriosa* is identical with that of Servetus; instead of the term *flavus* for the blood which has become arterial in the lung, Colombo uses the synonym *floridus;* and he retains the term *agitatur,* whilst using it of the «beating» or «shaking» of the blood through the movement of the lungs, by which it is refined and mixed with air. Colombo finally adds an argument in favour of the theory of the lesser circulation, which he takes from the size of the lung and from the fact that it is not served by any branch of the aorta; this argument is of the same kind as that adduced by Servetus, and by Colombo himself, from the size of the *vena arteriosa.*

Keeping in mind that a possible influence of the theory of Ibn al-Nafīs on the three sixteenth-century authors, in the light of what we now know of Andrea Alpago, cannot be ruled out any longer, the facts set out here lead to the following conclusions. Servetus shows a specific knowledge of the theory of Ibn al-Nafīs, on whom he is dependent more than his two contemporaries; he made additions of his own, partly anatomical, partly theoretical, which recur, elaborated and partly modified, in Co-

59 Cf. above, note 44.

60 According to him, the right ventricle contains «natural blood», and the blood is «refined and mixed with air» in the lung; compare this with Valverde's intermediate theory, above, note 50.

61 In contrast with Valverde (see above, note 54), Colombo states factually that «the *arteria venosa* is full of blood».

lombo; he is not dependent on Colombo, nor on Valverde, for his theory [62]. Valverde shows a specific knowledge of Servetus, from whom he may have derived his knowledge of the theory of Ibn al-Nafīs; he need not have known of Ibn al-Nafīs directly; he takes an intermediate position between Servetus and Colombo; he modifies certain assumptions of Servetus, in the light of the observations he made (together with Colombo); he cannot be dependent on Colombo for his whole doctrine. Colombo probably had direct knowledge of the theory of Ibn al-Nafīs [63]; he shows a specific knowledge of Servetus, whose ideas he develops and elaborates; he is not dependent on Valverde for this; he moves farther away from the traditional ideas, and though he has, as yet, not abandoned theoretical reasoning completely, he relies mostly on observation. This agrees with what we otherwise know of the personalities and attitudes of these three authors.

Joseph Schacht.

APPENDIX

1. Extracts from Michael Servetus, Christianismi restitutio.

(P. 170 f. from the facsimile of the original edition, Vienne 1553, in *Annals of Science*, vol. IV, plate 4; p. 178 from the facsimile of the page-for-page reprint by C. G. von Murr, Nuremberg 1790, in *Bull. Inst. Hist. of Medicine*, vol. V, 916.)

[170] Ad quam rem est prius intelligenda substantialis generatio ipsius vitalis spiritus, qui ex aĕre inspirato et subtilissimo sanguine componitur, et nutritur. Vitalis spiritus in sinistro cordis ventriculo suam originem habet, iuvantibus maxime pulmonibus adipsius generationem. Est spiritus tenuis, caloris vi elaboratus, flavo colore, ignea potentia, ut sit quasi ex puriori sanguine lucidus vapor,

62 Servetus would certainly not have omitted Colombo's and Valverde's additional arguments, had he known them.

63 The way in which he takes up proposition 3, is a strong argument on the point, but it is isolated; alternately, he would be dependent on Servetus and on Valverde for his knowledge of Ibn al-Nafīs.

substantiam in se continens aquae aëris et ignis. Generatur ex facta in pulmonibus mixtione inspirati aëris cum elaborato subtili sanguine, quem dexter ventriculus cordis sinistro communicat. Fit autem communicatio haec, non per parietem cordis medium, ut vulgo creditur. Sed magno artificio a dextro cordis ventriculo, longo per pulmones ductu, agitatur sanguis subtilis: a pulmonibus praeparatur, flavus efficitur: et a vena arteriosa in arteriam venosam transfunditur. Deinde in ipsa arteria venosa inspirato aëri miscetur, et expiratione a fuligine repurgatur. Atque ita tandem a sinistro cordis ventriculo totum mixtum per diastolem attrahitur, apta suppellex, ut fiat spiritus vitalis.

Quod ita per pulmones fiat communicatio, et praeparatio, docet coniunctio varia, et communicatio, venae arteriosae cum arteria venosa in pulmonibus. Confirmat hoc magnitudo insignis venae arteriosae, quae nec talis, nec tanta facta esset, nec tantam a corde ipso vim purissimi sanguinis in pulmones emitteret, ob solum eorum nutrimentum, nec cor pulmonibus hac ratione serviret: cum praesertim antea in embryone solerent pulmones ipsi aliundi nutriri, ob membranulas illas, seu [171] valvulas cordis, usque ad horam nativitatis nondum apertas, ut docet Galenus. Ergo ed alium usum effunditur sanguis a corde in pulmones hora ipsa nativitatis, et tam copiosus. Item, a pulmonibus ad cor non simplex aër, sed mixtus sanguine mittitur, per arteriam venosam: ergo in pulmonibus fit mixtio. Flavus ille color a pulmonibus datur sanguini spirituoso, non a corde. In sinistro cordis ventriculo non est locus capax tantae et tan copiosae mixtionis, nec ad flavum elaboratio illa sufficiens. Demum, paries ille medius, cum sit vasorum et facultatum expers, non est aptus ad communicationem et elaborationem illam, licet aliquid resudare possit. Eodem artificio, quo in hepate fit transfusio a vena porta ad venam cavam propter sanguinem, fit etiam in pulmone transfusio a vena arteriosa ad arteriam venosam propter spiritum. Si quis haec conferat cum iis quae scribit Galenus lib. 6. et 7. de usu partium, veritatem penitus intelliget, ab ipso Galeno non animadversam.

Ille itaque spiritus vitalis a sinistro cordis ventriculo in arterias totius corporis deinde transfunditur...

[178] Parte illa maiore inspiratus aër per tracheam arteriam ad pulmones ducitur, ut ab ipsis elaboratus ad arteriam venosam tran-

seat, in qua flavo et subtili sanguini miscetur, ac magis elaboratur. Deinde totum mixtum a sinistro cordis ventriculo diastole attrahitur, in quo fortissima et vivifica ignis ibi contenti virtute, ad suam formam perficitur, et fit spiritus vitalis, multis in ea elaboratione expiratis fuliginosis recrementis. Hoc totum veluti materia est ipsius animae.

2. Extracts from Giovanni Valverde, Anatomia del corpo humano, reprint, Venice 1586.

(Collated with the reprint from foll. 105 *v* and 131 *v* of the first Italian edition, Rome 1560, in G. Ceradini, *Opere*, vol. II, 11 f., 112 f.)

[105 *r*] Per la parte di dentro [105 *v*] sono in lui due ventriculi, uno destro, un'altro sinistro, divisi mediante un grosso tramezzo della medesima sustanza del cuore, et differenti cosi in grandezza, come in figura. Perche il diritto è assai maggiore; et scende piu verso la punta del cuore... Il sinistro è parimente largo di sopra, et si va ristrignendo verso la punta del cuore... Ma il tramezzo d'amendue i ventricoli è alquanto disuguale, per ragione d'alcuni rivoli o solchi, che si fanno nella sustanza del cuore, e quali sono assai piu manifesti nel manco, che nel destro; ma niuno passa da l'un ventricolo all'altro, come dicono, quanti che infino ad hora ne hanno scritto... L'offitio di questi ventricoli è, del diritto disponere il sangue, che di quello si possano ingenerare gli spiriti della vita (comme fa lo stomaco il mangiare); del sinistro è ricever quello sangue gia disposto, et convertir una sua parte ne gli spiriti, che danno la vita, et mandare il resto per l'arterie insieme con questi spiriti, come al suo luogo diremo.

[131 *v*] L'offitio di questa vena, et arteria (secondo tutti que, che in nanzi di me hanno scritto) è, della vena nutrire i polmoni solamente; dell'arteria portar l'aere da gli polmoni al ventricolo manco del cuore; parendo loro che in questa arteria non potesse in modo alcuno essere sangue. Ma, se havessero di cio fatto esperienza (come ho fatta io molte volte insieme col Realdo, cosi in animali vivi, come in morti) haverebbero ritrovato, che non meno è piena questa arteria di sangue, che qual si voglia dell'altre vene... Hora essendo cosi, che in questa arteria è sangue, et che dal ventricolo manco non vi può entrare (come dimostra il sito delle tele, che habbiam detto esser

alla bocca dell'arteria), credo certo che dalla vena arteriale risudi il sangue alla sustanza del polmone, dove si assottiglia, et dispone a poter piu facilmente convertirsi in spiriti; et di poi si mescola coll' aere, che entrando per gli rami della canna del polmone, va insieme con esso all'arteria venale, et indi al ventricolo manco del cuore; mescolandosi col sangue alquanto piu grosse, che dal diritto ventricolo del cuore passa al sinistro (se punto ve ne passa); perche io infino adesso non ho potuto vedere, per dove possa passare; ma se passa, d'amendue questi sangui si fa una materia, disposta a convertirsi ne gli spiriti, che danno la vita. Questa mia oppenione, oltre che'l senso la conferma, perche presupposto che nell'arteria venale si truovi sangue (come chi si voglia, che non si voglia fidar del mio detto, potra vedere), è necessario dire che da quella vadia al ventricolo manco; è anche piu verisimile, che pensare che del sangue del ventricolo diritto del cuore (il quale è molto poco differente da quel della vena grande) senza precedervi altra maggior dispositione, si possino creare subito gli spiriti, che danno la vita. Ma posto questo da banda, perche è fuori di mio proposito, basti sapere che nell'arteria venale senza dubio alcuno è sangue in assai quantita, et non qualche poco (non manco nelli huomini, che nel feto) et spirito assai, come, quanti che hanno scritto in nanzi di me, affermano. Quel che ivi faccia, ognuno da se potra per suo spasso di poi pensarlo.

3. Extracts from Realdus Columbus, De re anatomica libri xv, Venice 1559.

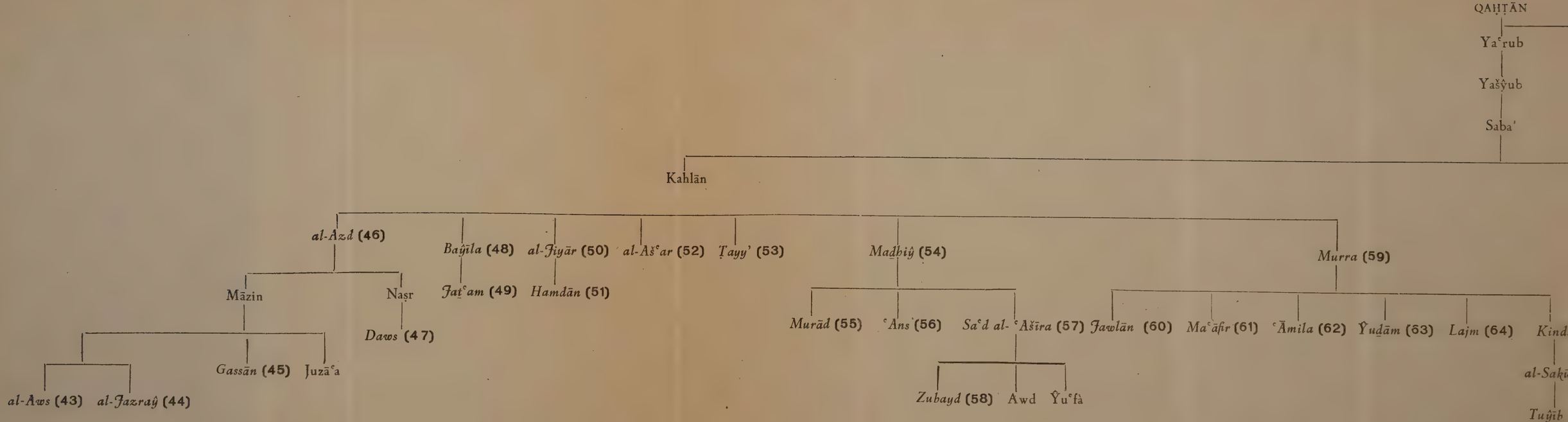
[177] Duae insunt cordi cavitates, hoc est ventriculi duo, non tres, ut Aristoteli visum est. ex his alter a dextris est, a sinistris alter: dexter sinistro multo est maior. in dextero sanguis adest naturalis, at vitalis in sinistro... Inter hos ventriculos septum adest, per quod fere omnes estimant sanguini a dextro ventriculo ad sinistrum aditum patefieri. id ut fiat facilius, in transitu ob vitalium spirituum generationem tenuem reddi. sed longa errant via; nam sanguis per arteriosam venam ad pulmonem fertur, ibique attenuatur; deinde cum aere una per arteriam venosam ad sinistrum cordis ventriculum defertur: quod nemo hactenus aut animadvertit, aut scriptum reliquit: licet maxime sit ab omnibus animadvertendum...

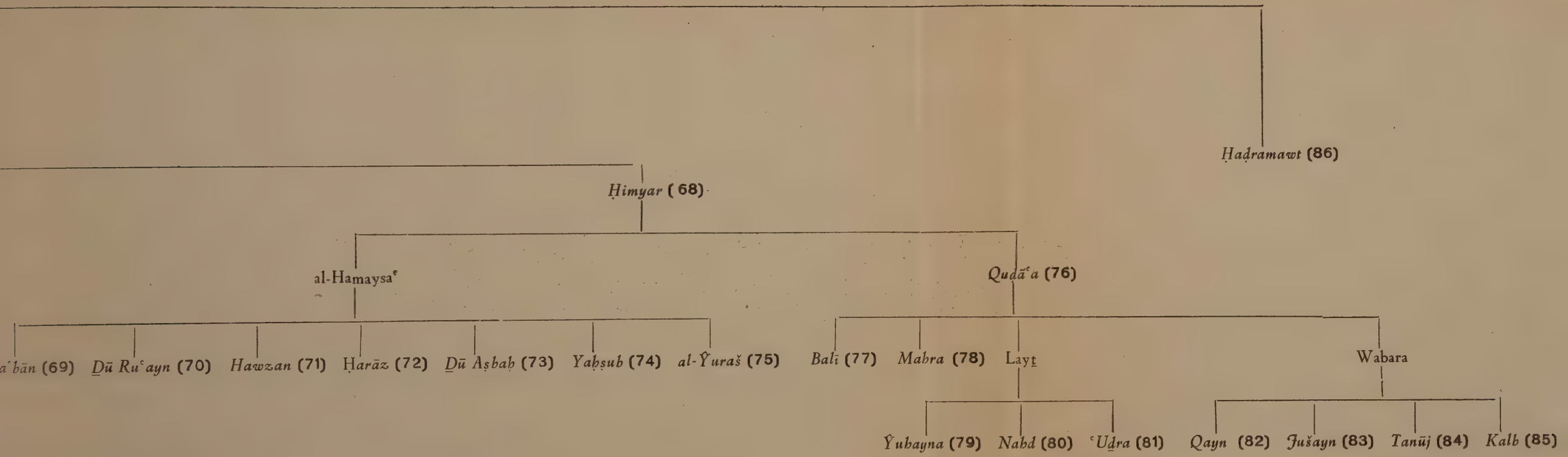
[178] Vena arteriosa haec, quam diximus, magna est satis; immo vero multo maior quam necesse fuerit: si sanguis ad pulmones supra cor exiguo intervallo deferendus duntaxat erat... Dicitur autem arteria [i. e. arteria venosa] quoniam spiritibus, arteriosoque sanguine deservit; at vena etiam appellatur eo, quod venae corpus, hoc est substantiam habet. vas est satis insigne, quod per pulmones instar venae arteriosae dissecatur. Scribunt Anatomici in hoc (pace eorum dixerim) parum prudentes harum usum esse, ut aerem alteratum ad pulmones ferant, qui flabelli instar ventulum cordi faciunt, idque refrigerant...: existimantes iidem eas tunc fumos nescio quos capinosos... excipere a sinistro ventriculo profectos... quippe qui certo existimant in corde ea fieri, quae in caminis assolent; quasi in cordi viridia ligna existant, quae dum cremantur, fumum edant. atque hactenus de harum usu iuxta aliorum Anatomicorum sententiam. Ego vero oppositum prorsus sentio: hanc scilicet arteriam venalem factam esse, ut sanguinem cum aere a pulmonibus mixtum afferant ad sinistrum cordis ventriculum. Quod tam verum est, quam quod verissimum, nam non modo si cadavera inspicis, sed si viva etiam animalia, hanc arteriam in omnibus sanguine refertam invenies. quod nullo pacto eveniret, si ob aerem dumtaxat, et vapores constructa foret. Quocirca ego illos Anatomicos non possum satis mirari, qui rem tam praeclaram, tantique momenti non animadverterint: quanvis praecellentes haberi velint: immo vero a compluribus sui similibus ha- [179] beantur.

[185] Hic pulchrum est adnotatu, nullam arteriam ad pulmonem tendere, quae vitales spiritus a corde suscipiat, quo ad pulmonem deferat. propterea verum hoc est axioma in re anatomica, cum a pulmone discesseris, reliquas humani corporis partes pulsatilibus arteriis praeditas esse.

[223] [arteria aspera, trachea] deinde pedetentim magis, magisque dividitur, atque attenuatur ad pulmonis extremum usque... ex infernis autem pene sursum fertur venalis arteria, quae ipsa quoque in dextram, sinistramque partem divisa est; deinde variis modis ramificatur, ad asperae ramos accedens, idemque facit vena arterialis... Atque hos omnes pulmonis usus noverunt, qui ante me scripsere. praeter quos ego alium addo maximi momenti, de quo ne par transennam quidem meminere. Est autem praeparatio, et pene generatio vitalium spirituum, qui post modum in corde magis perficiuntur.

Aerem namque per nares, et os inspiratum suscipit; nam asperae teriae vehiculo per universum pulmonem fertur, pulmo vero aere illum una cum eo sanguine miscet, qui a dextro cordis ventricu profectus per arterialem venam deducitur. Vena enim haec arteria praeterquam quod sanguinem pro sui alimento defert; adeo amp est, ut alius usus gratia deferre possit. Sanguis huiusmodi ob assiduu pulmonum motum agitatur, tenuis redditur, et una cum aere miscet qui et ipse in hac collisione, refractioneque praeparatur; ut simul mi ti sanguis, et aer per arteriae venalis ramos suscipiantur: tandemq per ipsius truncum ad sinistrum cordis ventriculum deferantur; de runtur vero, tam belle mixti, atque attenuati, ut cordi exiguus praet ea labor supersit: post quam exiguam elaborationem, quasi extrer imposita manu vitalibus hisce spiritibus, reliquum est, ut illos o arteriae ahorti per omnes corporis partes distribuat. Non vereor qu novus hic pulmonum usus, quem nemo Anatomicorum hacten somniavit, incredulis, atque Aristotelicis paradoxon videri debe quos oro, rogoque, ut pulmonis magnitudinem contemplentur, qu absque vitali sanguine permanere non poterat; cum nulla sit tam n nima corporis particula, quae illo destituatur. Quod si vitalis h sanguis in pulmonibus non gignitur: a qua parte transmitti poter praeterquam ab ahorti arteria? et ab ahorti arteria ramus nullu neque magnus, neque parvulus ad pulmones mittitur. Nam quo pa to per venam, aut per arteriam venalem deferri sanguis vitalis pulmonem potest, cum neutra pulsat? haec igitur, candide lect quam dixi, arterialis vena constructa fuit, ut sanguinem eo, quo ximus, [224] pacto elaboratum intro afferret ad cor ipsum; non u corde eliciat et extra ferat. Ad haec, quae diximus, illa etiam acce ratio, medicos tunc e pulmonibus manantem sanguinem coniecta atque adeo certo scire, longo rerum usu edoctos, non modo qu cum tussi eliciatur, sed etiam quia floridus est, tenuis, et pulcher, de sanguine arteriarum quoque dicere consueverunt... Tu vero ca dide lector experire, obsecro, in brutis animantibus, quae viva secas, moneo, atque hortor; ... nam in illis arteriam venalem illi modi sanguinis plenam invenies, non aere plenam aut fumis, ut cant, si Deo placet, capinosis, illi duntaxat pulsus deest.


QAḤṬĀN
Yaᶜrub
Yašŷub
Saba'
Kahlān
al-Azd (46)
Baǧīla (48)
al-Ǧiyār (50)
al-Ašᶜar (52)
Ṭayy' (53)
Maḏḥiǧ (54)
Murra (59)
Māzin
Naṣr
Ǧaṯᶜam (49)
Hamdān (51)
Daws (47)
Murād (55)
ᶜAns (56)
Saᶜd al-ᶜAšīra (57)
Ǧawlān (60)
Maᶜāfir (61)
ᶜĀmila (62)
Ŷuḏām (63)
Laǧm (64)
Kind
Gassān (45)
Juzāᶜa
al-Saki
al-Aws (43)
al-Ǧazraǧ (44)
Zubayd (58)
Awd
Ŷuᶜfà
Tuǧīb



Cuadro genealógico de las tribus qaḥṭāníes. Los nombres de las tribus que, según la *Ŷamhara* de Ibn Ḥazm, tuvieron representantes en España, van destacados en letra *cursiva* y acompañados de un número de orden que se corresponde con el que hemos dado a cada uno de los fragmentos de nuestra traducción.

LINAJES ARABES EN AL-ANDALUS

SEGÚN LA «ŶAMHARA» DE IBN ḤAZM

(Conclusión) *

QAḤṬĀNÍES

43 y 44. — *Anṣāríes: al-Aws y al-Jazraŷ.*

[P. 313]. Descendientes de al-Aws [1] son los Banū Rabīᶜ b. Muḥammad b. Rabīᶜ [2], que vivían en Córdoba y eran los encargados de los alfolíes [o graneros del Estado]; su residencia estaba en la *maqbura* de Banū al-ᶜAbbās, en el *ŷānib* oriental.

[P. 314]. Descendientes de al-Aws en Beja: la familia *(āl)* de Ḥafṣ b. Aḥmad b. ᶜAmmār b. Ŷubayr b. Yūsuf b. Ṯaᶜlaba b. Yazīd b. Ṯaᶜlaba b. Aws b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḥamī al-Dabr ᶜĀṣim b. Ṯābit.

* Véase en este mismo tomo, pp. 55-111.

[1] Los miembros de las tribus hermanas de al-Aws y al-Jazraŷ, establecidas en Medina, de Arabia, fueron llamados *al-Anṣār (los Defensores)* por la ayuda que prestaron al profeta Mahoma. Los descendientes de ambas, además de su *nisba* propia de *awsíes* o *jazraŷíes* llevan el apellido de *anṣāríes*. Su línea de ascendencia es la siguiente: al-Aws y al-Jazraŷ ibnā Ḥāriṯa b. Ṯaᶜlaba b. ᶜAmr b. Muzayqiyā' b. ᶜĀmir b. Mā' al-Samā' b. Ḥāriṯa al-Giṭrīf b. Imru'-l-Qays b. Ṯaᶜlaba b. Māzin b. al-Azd.

[2] b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. Mutawakkil b. Ṭāhir b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Salām b. ᶜAbd Allāh b. Ḥanẓala Gasīl al-Malā'ika.

[P. 322]. Descendiente de Muḥammad b. Maslama [de linaje de al-Aws], en Calatrava, fué el tradicionista Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥazm b. Tammām b. Muḥammad b. al-Muṣᶜal b. ᶜAmr b. ᶜUmayr b. Muḥammad b. Maslama.

Descendiente de Abū ᶜAbs b. Ŷābir b. ᶜAtīk [del mismo linaje], en Córdoba, fué Qāsim b. Mūsà b. Aḥmad b. ᶜUma b. Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Aᶜlà b. ᶜAbd al-Gāfir b ᶜAbd al-Ḥamīd b. ᶜAbd Allāh b. Abī ᶜAbs.

[P. 323]. En la aldea *(qarya)* de Šūs al-Anṣār hay un cla de ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr b. ᶜAbd Allāh b. Mūsà b. ᶜUbay Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Manṣūr b. ᶜAmr b. Qatāda b al-Nuᶜmān [2].

[P. 328]. Descendientes de al-Jazraŷ, en Rayyo, son lo Banū ᶜUtaym b. Sufyān [3], que están en Cártama y portaba los estandartes de los soberanos omeyas (خلفاء بني مروان) [e al-Andalus].

[P. 335]. Descendientes de ᶜUbāda b. al-Ṣāmit [4] vive entre nosotros, en Córdoba, en el Bāb al-ᶜAṭṭārīn, y son cono cidos por el apellido de Banū Hārūn.

[P. 344]. Descendientes de ᶜAbd Allāh b. Rawāḥa [5] so

[1] Llamado al-Anṣārí, de Toledo. Estudió en Córdoba con Muḥammad ᶜUmar b. Lubāba y otros maestros, y fué muftí en su ciudad natal. Murió *cir* 320 (= 932). Cf. Ibn al-Faradī, *Ta'rīj*, nº 1.205.

[2] También de la rama de al-Aws. A este Qatāda b. al-Nuᶜmān, uno de l Anṣār, le sacaron un ojo en la batalla de Uḥud, y el Profeta, con su mano, le d volvió a su sitio ese ojo, que fué en adelante, el más sano de los dos y con el q más claro veía.

[3] b. ᶜAbd Allāh b. Ŷubayr b. Fā'id b. Wāṯila b. Ḥāriṯa b. Arṭāh b. Asw b. Ŷabala b. Baḥṯa b. Aswad b. Afṣà b. Ṯaᶜlaba b. ᶜAdī b. ᶜAmr b. Mālik b. Naŷŷār b. Ṯaᶜlaba b. ᶜAmr b. al-Jazraŷ.

[4] Fué uno de los medineses que intervinieron en el «juramento de ᶜAqaba Venía del linaje de Qawqal b. ᶜAwf b. al-Jazraŷ.

[5] b. Ṯaᶜlaba b. Imru'-l-Qays b. ᶜAmr b. Imru'-l-Qays b. Mālik al-Agarr Ṯaᶜlaba b. Kaᶜb b. al-Jazraŷ b. al-Ḥāriṯ b. al-Jazraŷ. Fué jefe destacado entre l

los Banū Jubayb y los Banū Qalṭīn, los Halconeros, que habitan en la aldea *(qarya)* de Ijtiyāna [1] de Cabra.

[P. 345]. Existe un núcleo de descendientes de al-Jazraŷ en al-Andalus, en la aldea *(qarya)* de Šūs al-Anṣār de Sevilla, y son los Banū ᶜAbd al-Salām b. Sarī b. Hāšim b. ᶜAbd al-Salām b. Abī Rawāḥa b. Muslim b. ᶜAbd al-Karīm b. Bašīr b. al-Nuᶜmān b. Bašīr b. Saᶜd b. Ṯaᶜlaba b. al-Ŷulās b. Zayd b. Mālik al-Agarr b. Ṯaᶜlaba b. Kaᶜb b. al-Jazraŷ b. al-Ḥāriṯ b. al-Jazraŷ.

[P. 346]. Hay en al-Andalus descendientes de Saᶜd b. ᶜUbāda [2] en una aldea *(qarya)* llamada Corbalán del distrito de Zaragoza, que vienen de al-Ḥusayn b. Yaḥyà b. Saᶜīd b. Saᶜd b. ᶜUbāda; y en Sidonia los Banū ᶜAramram b. Ŷamīl b. ᶜIṣām b. Qatāda b. Wattād b. Qays b. Saᶜd b. ᶜUbāda.

«Los descendientes de los Anṣār son numerosísimos en al-Andalus. Dice Ibn Saᶜīd: Lo curioso es que este linaje falta en Medina [su país de origen] y sin embargo, en la mayor parte de las ciudades de al-Andalus lo encuentras en número insólito; un individuo me contó que preguntó por esta *nisba* en Medina y no encontró en ella más que un anciano y una anciana de los Aws.

»Dice Ibn Gālib: Una parte de los Anṣāríes reside en la región de Toledo y en la mayoría de las regiones del oriente y del occidente de al-Andalus.

»De la rama de al-Jazraŷ, en al-Andalus, fué Abū Bakr ᶜUbāda [3] b. ᶜAbd Allāh b. Mā' al-Samā', descendiente de Saᶜd b. ᶜUbāda, Compañero del Profeta,

primeros musulmanes, e intervino en el «juramento de ᶜAqaba», en la batalla de Badr y en la de Mu'ta, donde murió mártir por su fe. Cf. *Encycl. Islām*, I, p. 30 y III, p. 826.

[1] Esta aldea viene citada también por Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 18, que la sitúa en la misma comarca: من عمل قبرة.

[2] Viene del linaje de Kaᶜb b. al-Jazraŷ b. Ḥāriṯa. Fué el más prestigioso dirigente de los Anṣār de Medina, y estuvo a punto de ser nombrado primer califa del Islam, a la muerte de Mahoma. Muchos andaluces descendían de él, entre ellos los reyes nazaríes de Granada, citados más abajo. Cf. *Encycl. Islām*, IV, p. 32.

[3] Fué panegirista de los Ḥammūdíes y de los Banū Ŷahwar en Córdoba. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 78; Ibn Saᶜīd, *Rāyāt (Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), nº LXVI, donde se facilita más bibliografía.

y es célebre por sus *muwaššaḥas*. A Qays b. Saʿd b. ʿUbāda se remonta la estirpe de los Banū-l-Aḥmar [los nazaríes], sultanes de Granada, de quienes fué visir Lisān al-dīn b. al-Jaṭīb, y con los cuales terminó el poder de los musulmanes en España, al apoderarse el enemigo de toda la Península.

»También, entre las gentes deal-Andalus, existen descendientes de al-Aws, hermano de al-Jazraŷ» (*Analectes*, I, 187).

El número insólito de Anṣāríes andaluces, de que habla Ibn Saʿīd, se refleja en la gran cantidad de hombres ilustrados de este apellido, que saltan a la vista en los repertorios biográficos de que hoy disponemos, y que, efectivamente, surgen de toda la geografía peninsular. A las localizaciones precisas de núcleos de este linaje, que nos suministran Ibn Ḥazm y Maqqarī, puede añadirse que los Anṣāríes eran también muy numerosos en las comarcas de Valencia, tales como los Awsíes y Ḥāriṯíes de Onda, y los Jazraŷíes de Jérica, descendientes del tantas veces mencionado Saʿd b. ʿUbāda. Precisamente por habitarla estos Jazraŷíes, la villa de Jérica fué conocida por el nombre de Castillo de los Xerifes (nobles) [1].

En la Granada nazarí, el apellido Anṣārí era uno de los más extendidos del reino, perdurando también a su lado las *nisbas* Awsí y Jazraŷí [2].

45. — *Gassān*.

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Gassān en al-Andalus].

«De la tribu de Gassān, que son los Banū Māzin b. al-Azd, hay descendientes en al-Andalus. Gassān era una aguada de la que aquéllos se abastecían. Dice Ibn Gālib que de este linaje son los Banū-l-Qulayʿī [3], magnates de Granada, y que otros muchos gassāníes residen en Zalia (صالحة), aldea *(qarya)* en el camino de Málaga» (*Analectes*, I, 187).

Aunque ninguna de estas dos fuentes nos lo diga, sabemos que los gassāníes tuvieron en ciertas épocas una importancia capital en la región de Elvira y que sus

1 Cf. Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, 211.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, pp. 35 y 36.

3 Algunos personajes de esta familia pueden verse en Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 41; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1.356; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 515.

jefes ejercieron una influencia decisiva sobre el *ŷund* de Damasco, establecido en ella. Así, en el siglo VIII, cuando los clientes omeyas preparaban el paso desde África a España del príncipe ʿAbd al-Raḥmān, que había de instaurar el emirato de Córdoba, se preocuparon de atraerse a los más influyentes qaḥtāníes de Elvira [1], tales como los Banū ʿUmar y los Banū Ḥassān [2], gassāníes, señores de Guadix. Después, en la época de ʿAbd al-Raḥmān III, para que los habitantes del *ŷund* de Damasco, o sea los pobladores de la cora de Elvira, entraran en su obediencia, el califa se valió de la influencia de ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Jāliq al-Gassānī, a quien nombró qāḍī de la cora [3].

Otro indicio de su importancia, es el gran número de gassāníes notables en letras y ciencias que salieron de esta región [4]. Y, por último, Ibn al-Jaṭīb atestigua que, en su tiempo, este linaje era uno de los más numerosos de Granada [5].

46. — *al-Azd.*

[P. 349]. Descendientes de Ziyād b. al-Muhallab [linaje de al-Azd [6]], son los Banū Maḥmūd, los de Lucena [7].

[1] Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 17.

[2] Probablemente esta poderosa familia daría su nombre a la Torre de los Banū Hassān (برجة بني حسان), situada en esta región (cora de Elvira), y que viene registrada por Ibn al-Faraḍi, *Ta'rīj*, nº 1.664, como lugar de nacimiento de un ilustre personaje que era, precisamente, gassāní.

[3] Lévi-Provençal y García Gómez, *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nisir*, p. 97. — Tanto este qāḍī ʿAbd Allāh, como su padre Muḥammad b. ʿAbd al-Jāliq, vienen biografiados por Ibn al-Abbār, *Takmila*, nos 315 y 1.244.

[4] Pueden verse algunos de ellos, p. e., en Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nos 351, 904, 978 y 1.441; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1.253; Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.141; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nos 957, 1.635 y 1.800.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, pp. 35 y 36.

[6] Ascendencia de esta tribu: al-Azd b. al-Gawṯ b. Nabt b. Mālik b. Zayd b. Kahlān.

[7] El original dice اللجانيون. El nombre de Lucena, en árabe, viene dado corrientemente por اليسانة, pero la grafía لجانة está atestiguada en Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, 118 (trad. Fagnan, II, 189).

«De al-Azd desciende Muḥammad [1] b. Hāni', el famoso poeta de Elvira, que pertenece a los Banū-l-Muhallab» [2] (*Analectes*, I, 187).

Se conservó esta *nisba* hasta el final de la Granada nazarí [3].

47. — *Daws*.

[P. 361]. La casa de Daws [4] en al-Andalus es Tudmīr. A ella pertenecen los Banū Šāhir b. Zurᶜa y los Banū Hārūn b. Zurᶜa.

El apelativo Dawsí no figura apenas en las colecciones biográficas árabes. Sin embargo se conservaba en la época de Ibn al-Jaṭīb, aunque este autor nos advierte que era de los menos usuales en Granada [5].

48. — *Baŷīla*.

[P. 367]. La casa de los Banū Baŷīla [6] en al-Andalus está en la parte de Arbūna [7].

Tampoco esta *nisba* aparece en los elencos biográficos, ni Ibn al-Jaṭīb la menciona como existente en la Granada de su tiempo.

[1] Gran poeta que alguna vez ha sido comparado con el propio Mutanabbī, y que dedicó sus panegíricos al califa fāṭimī al-Muᶜizz. Murió en 362 = 973. Cf. Brock. I, 91; Pons, *Ensayo*, nº 37; al-Ḥimyarī, *al-Badīᶜ fī waṣf al-rabīᶜ*, pp. 33, 104 y 158; Ḍabbī, *Bugya*, nº 301; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 350; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), p. 488; Ibn Saᶜīd, *Rāyāt (El Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), p. 204; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 212; Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. 28; García Gómez, *Mutanabbī et Ibn Hāni'*, apud *Mélanges William Marçais*, Paris 1950.

[2] Los Banū-l-Muhallab constituían una estirpe de alto prestigio. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.290.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[4] Ascendencia: Daws b. ᶜUḏṯān b. ᶜAbd Allāh b. Zahrān b. Kaᶜb b. al-Ḥāriṯ b. Kaᶜb b. ᶜAbd Allāh b. Mālik b. Naṣr b. al-Azd.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 36.

[6] Ascendencia: ᶜAmr (Baŷīla) b. al-Gawṯ b. Nabt b. Mālik b. Zayd b. Kahlān.

[7] Así en el original (أربونة), que corresponde a Narbona. Sin embargo, teniendo en cuenta el breve dominio que los árabes tuvieron en aquella región, pudiera tratarse de una errata de copia o una confusión con algún vocablo de grafía similar, p. e., con أرجونة (Arjona).

49. — *Jaṯᶜam.*

[P. 368]. En al-Andalus existen descendientes de los Banū Jaṯᶜam [1] b. Anmār, en Elvira, de los cuales viene la familia *(āl)* de ᶜAṭīf b. Šuhayb b. ᶜAṭīf b. Muᶜāḏ b. Yazīd b. al-Ḥurr b. Ḥabīb b. Sufyān b. al-Gafr b. Nufayl b. Ḥabīb.

[P. 369]. Del linaje de Jaṯᶜam fué el wālī de al-Andalus ᶜUṯmān [2] b. Abī Nisᶜa, y sus descendientes resíden en Sidonia, que es la casa de Jaṯᶜam en al-Andalus. Su nombre completo era ᶜUṯmān b. Abī Nisᶜa b. Iyās b. al-Ḥāriṯ b. Mālik b. Ŷušm b. Aws Allāh b. Muṣᶜab b. Ganm b. al-Qarīḥ b. Šahrān b. ᶜIfris b. Ḥulf b. Aqyal (que es Jaṯᶜam).

«Hay en al-Andalus gentes de la raza de Kahlān, que descienden de Jaṯᶜam b. Anmār; uno de ellos fué ᶜUṯmān b. Abī Nisᶜa, sultán de al-Andalus» (*Analectes*, I, 188-9).

En la época de Ibn al-Jaṭīb, existían jaṯᶜamíes en Granada [3].

50. — *al-Ŷiyār.*

[P. 369]. La casa de los Banū-l-Jiyār [4], en al-Andalus, es Sevilla. A ellos pertenecen los Banū Baštagīr, los Banū Yarīm y otros.

51. — *Hamdān.*

[P. 373]. La casa de Hamdān [5], en al-Andalus, es Elvira.

1 Ascendencia: Jaṯᶜam (Aqyal) b. Anmār b. Irāš b. ᶜAmr (Baŷīla) b. al-Gawṯ b. Nabt b. Mālik b. Zayd b. Kahlān.

2 Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 25.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

4 Ascendencia: al-Jiyār b. Mālik b. Zayd b. Kahlān b. Saba'.

5 Ascendencia: Hamdān b. Mālik b. Zayd b. Awsala b. Rabīᶜa b. al-Jiyār b. Mālik b. Zayd b. Kahlān.

«Hay en el-Andalus gentes que descienden de Hamdān (que es Awsala) b. Rabī[c]a b. al-Ǧiyār b. Mālik b. Zayd b. Kahlān, y el *Manzil* de Hamdān [1] es muy conocido, a seis millas de Granada. De este linaje fueron los Banū Aḍḥà [2], señores de Granada» (*Analectes*, I, 187).

Se conservó el linaje hasta los últimos tiempos del reino nazarí [3].

52. — *al-Aš[c]ar.*

[P. 374]. Descendientes de al-Aš[c]ar [4], en al-Andalus, fueron los Banū Balŷ b. Yaḥyà b. Amr b. [c]Abd al-Raḥmān b. Ǧālid b. Burayd b. [c]Abd Allāh b. Abī Burda b. Abī Mūsà al-Aš[c]arī, que residían en Sevilla.

... La casa de los Banū-l-Aš[c]ar, en al-Andalus, es Rayyo.

53. — *Ṭayy'.*

[P. 380]. La casa de Ṭayy' [5], en al-Andalus, es Baza, Tíjola (تاجلة) y Cúllar? [6] (غلیار).

[1] Es el actual Alhendín. Gayangos, en nota a este pasaje, afirma que los Banū Hamdān tenían en el territorio de Granada varias localidades que llevaban su nombre. (Cf. *Mohammedan Dynasties*, II, 403).

[2] Poderosa familia de gran arraigo e influencia en Granada. Con estos tuvieron también que contar los clientes omeyas cuando trataban de traer a España a [c]Abd al-Raḥmān I (cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 17). Después, en los tiempos del emir [c]Abd Allāh y [c]Abd al-Raḥmān III, desempeñaron también un papel destacado en la política de esta región. Pueden verse algunos personajes de esta familia en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), pp. 31, 61; Ibn [c]Iḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), I, pp. 221, 225; Ibn al- Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 98; Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, I, p. 43; Ibn Sa[c]īd, *Rāyāt (Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), n°. LII.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

[4] Ascendencia: al-Aš[c]ar (llamado Nabt) b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. [c]Arīb b. Zayd b. Kahlān b. Saba'.

[5] Ascendencia: Ṭayy' (Ŷulhuma) b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. [c]Arīb b. Zayd b. Kahlān.

[6] Localización insegura. El nombre árabe de Cúllar de Baza viene escrito كولية por Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Alarcón y González Palencia,

«La casa *(Manzil)* de Ṭayy' está al sur de Murcia» (*Analectes*, I, 188).

Es de suponer que también hubo un núcleo de este linaje en Jaén, por cuanto los clientes omeyas que trataban de traer a España a ʿAbd al-Raḥmān I procuraron atraerse a su partido a Maysara y Qaḥṭaba, influyentes jefes de Ṭayy' establecidos en dicha ciudad [1].

Se conservó la *nisba* en el reino nazarí de Granada [2].

54. — *Maḏḥiŷ.*

[No menciona Ibn Ḥazm núcleos de Maḏḥiŷ en al-Andalus].

«Existen en al-Andalus gentes que se remontan en su ascendencia a Maḏḥiŷ. Maḏḥiŷ es el nombre de una loma roja en el Yemen, y se dice también que fué el nombre de la madre de Mālik y Ṭayy' hijos de Udad b. Zayd b. Kahlān. Dice Ibn Gālib: Los Banū Sirāŷ, magnates de Córdoba, descienden de Maḏḥiŷ» *(Analectes*, I, 187-8).

Perduraba este apellido en la Granada de Ibn al-Jaṭīb [3].

55. — *Murād.*

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Hay gentes en al-Andalus que se remontan a Murād b. Mālik b. Udad, y el

p. 500, precisando بسطة عمل; ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Muʿŷib*, pp. 269 – 315, escribe قلية indicando que es un *ḥiṣn* entre Lorca y Baza; por otra parte, al-Jušanī, *Jueces de Córdoba*, p. 45, registra el topónimo غليار refiriéndose a un poblado en las montañas de la región de Almodóvar del Río.

1 Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*, p. 17.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

ḥiṣn de Murād [1], entre Sevilla y Córdoba, es bien conocido. Dice Ibn Gālib: Conozco en Murād muchas familias de este linaje» *(Analectes,* I, 188).

Subsistió la *nisba* en el reino de Granada [2].

56. — ᶜ*Ans.*

[P. 381]. Descendientes de ᶜAns [3] fueron los Banū ᶜAbd Allāh b. Saᶜd b. al-Ḥasan b. ᶜUṯmān b. al-Ḥasan b. ᶜAbd Allāh [4] b. Saᶜd b. ᶜAmmār b. Yāsir. A este ᶜAbd Allāh lo mató ᶜAbd al-Raḥmān [I] b. Muᶜāwiya. Hijos suyos fueron Miḥṣan y Nāŷī.

[P. 382]. La casa de ᶜAns, en al-Andalus, es una parte de Qalᶜat Yaḥṣib [5].

«Hay andaluces que vienen del linaje de ᶜAns b. Mālik b. Udad, entre ellos los Banū Saᶜīd [6], autores del *Kitāb al-Mugrib.* Alcalá de los Banū Saᶜīd [7] es bien conocida en el reino de Granada» *(Analectes,* I, 188).

Perduró la *nisba* en la capital del reino nazarí hasta la última época [8].

[1] Ibn Saᶜīd, *Mugrib,* I, p. 228, registra también este topónimo, precisando que pertenecía al reino de Córdoba, y que «lo habitó la tribu de Murād, de la que tomó su nombre». Yāqūt, *Muᶜŷam,* IV, 474, cita asimismo el castillo de Murād, cerca de Córdoba. Gayangos, en nota a este pasaje de Maqqarī, lo identifica dudosamente con Morente.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* p. 35.

[3] ᶜAns b. Maḏḥiŷ (Mālik) b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ᶜArīb b. Zayd b. Kahlān b. Saba'.

[4] Es el antepasado más antiguo, en al-Andalus, de la ilustre familia de los Banū Saᶜīd de Alcalá la Real, mencionados más abajo. Era hombre de gran autoridad en Córdoba, y su casa estaba situada junto al puente. Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* I, p. 94, donde se le llama ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd b. ᶜAmmār b. Yāsir.

[5] Hoy Alcalá la Real (Jaén).

[6] El cuadro general de esta familia fué trazado, junto con un estudio de la misma, por E. García Gómez en su Introducción al *Libro de las Banderas de los Campeones (Kitāb rāyāt al-mubarrizīn)* de Ibn Saᶜīd al-Magribī, Madrid 1942.

[7] Se trata también de Alcalá la Real, que fué llamada por los árabes Qalᶜat Aṣṭalīr, Qalᶜat Yaḥṣib (o Yaḥṣub) y Qalᶜat Banī Saᶜīd. Cf. García Gómez, *loc. cit.,* p. 218.

[8] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* p. 35.

57. — *Saᶜd al-ᶜAšīra.*

[P. 384]. Descendientes de Saᶜd al-ᶜAšīra [1] había en Guadix.

58. — *Zubayd.*

[P. 387]. Descendiente de Zubayd [2], en Sevilla, fué el alfaquí Muḥammad [3] b. al-Ḥusayn b. ᶜAbd Allāh b. Maḏḥiŷ b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Bišr *(al-dājil)* b. Abī Ḍamra, que viene de los Banū Māzin b. Rabīᶜa b. Zubayd b. Ṣaᶜb.

«Hay gentes en al-Andalus que se remontan a Zubayd. Dice Ibn Gālib: éste se llamaba Munabbih b. Saᶜd al-ᶜAšīra b. Mālik b. Udad» *(Analectes,* I, 188).

Se conservó el linaje, aunque con escasos representantes, en la Granada nazarí [4].

59. — *Murra.*

[No menciona Ibn Ḥazm representantes de esta tribu en al-Andalus].

«Hay andaluces de la raza de Kahlān, que descienden de Murra b. Udad b. Zayd b. Kahlān. Dice Ibn Gālib: De estos son los ulemas Banū-l-Muntaṣir, vecinos de Granada» *(Analectes,* I, 188).

1 Saᶜd al-ᶜAšīra b. Maḏḥiŷ.

2 Zubayd b. Ṣaᶜb b. Saᶜd al-ᶜAšīra b. Maḏḥiŷ (Mālik) b. Udad.

3 Se trata del famoso al-Zubaydī (m. 379 = 989), maestro de Hišām II al-Mu'ayyad. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj,* nº 1.355; Pons, *Ensayo,* nº 50.

4 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* pp. 35 y 36.

60. — *Jawlān.*

[P. 393]. Descendiente de Jawlān [1] fué Isḥāq [2] b. Qāsim b. Samura b. Ṯābit b. Nahšal b. Mālik b. al-Samḥ b. Mālik al-Jawlānī, vecino de Córdoba y oriundo de Algeciras; llevaba la *kunya* de Abū ʿAbd al-Ḥamīd.

En Córdoba existe una familia del linaje de Jawlān, a la que pertenece el célebre tradicionista ʿUmar [3] b. ʿAbd al-Mālik b. Sulaymān b. ʿAbd al-Mālik b. Mūsà b. Sālim b. Mūsà b. ʿĪsà b. Hānīʾ b. Muslim b. Abī Muslim al-Jawlānī.

En Elvira, son jawlāníes los Banū Naŷīḥ [4] b. Sālim b. Mūsà b. ʿĪsà b. Hānīʾ b. Muslim b. Abī Muslim. Del mismo tronco viene ʿUmar b. ʿAlī b. ʿUmar b. Ḥafṣ b. el mencionado Naŷīḥ.

«A la raza de Kahlān pertenece también Jawlān b. ʿAmr b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Murra, y el Castillo de Jawlān [5] (Qalʿat Jawlān) es bien conocido, entre Algeciras y Sevilla. De este linaje son los Banū ʿAbd al-Salām, magnates de Granada» (*Analectes*, I, 188).

Los representantes de esta tribu aparecen sobre todo en Sevilla y su comarca [6]; una mezquita de esta capital se llamaba «de los jawlāníes» (مسجد الخولانيين) [7]. Y en Granada se conservó la estirpe hasta los últimos tiempos [8].

1 Jawlān b. ʿAmr b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ʿArīb b. Zayd b. Kahlān.

2 Maestro de Córdoba. Su antepasado al-Samḥ b. Mālik fué wālī de al-Andalus. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 232.

3 Además de tradicionista fué docto en lengua árabe, poesía y *garīb*. Había estudiado en Córdoba con Qāsim b. Aṣbag y otros maestros, haciendo después un largo viaje por Oriente, en el que visitó la Meca, Bagdad, Basora y el Cairo. Murió en 356 = 966-7. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 958.

4 Este Naŷīḥ estudió en Córdoba con al-ʿUtbī, y también recorrió las ciudades de Oriente. Murió en 276 = 889. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 1.494.

5 De este Castillo habla Gayangos en *Muḥam. Dynast.*, I, p. 538.

6 Cf. Pons, *Ensayo*, p. 511.

7 Ibn al-Abbār, *Takmila*, p. 60.

8 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

61. — *Maʿāfir.*

[P. 396]. Descendiente de Maʿāfir [1], en al- Andalus, fué Abū ʿĀmir Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Abī ʿĀmir *[Almanzor* [2]] que fué wālī de al-Andalus, así como sus dos hijos ʿAbd al-Malik *al-Muẓaffar* y ʿAbd al-Raḥmān *al-Nāṣir*. Tuvo descendencia a través de sus hijos ʿAbd Allāh y ʿAbd al-Raḥmān:

ʿAbd Allāh, a quien mató su propio padre, tuvo un hijo llamado Muḥammad [3]; murió este Muḥammad y dejó a su vez un hijo que se llamaba ʿAbd al-Malik, el cual marchó a la peregrinación y murió en ella sin descendencia, según creo.

Tampoco tuvo sucesión ʿAbd al-Malik, el apellidado al-Muẓaffar.

ʿAbd al-Raḥmān [al-Nāṣir] que se arrogó la sucesión en el gobierno, no tuvo nada más que un hijo llamado ʿAbd al-ʿAzīz, que ocupó el gobierno de Valencia cuando tenía catorce años, y en ella transcurrió su vida; tuvo los siguientes hijos: ʿUbayd Allāh y ʿAbd al-Raḥmān que murieron sin sucesión [p. 394], y Muḥammad, que murió en vida de su padre, dajando los hijos... [4] y ʿAbd al-Malik; no dejó más hijos que él.

También son maʿāfiríes: la familia *(āl)* de Ŷaḥḥāf [5] en Valencia; los Banū Mufawwiz [6] en Yanabah [7]; y los Banū Munajjal de Jaén que son casa dispersa en al-Andalus, pues no la tienen común.

1 Maʿāfir b. Yaʿfur b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ʿArīb b. Zayd b. Kahlān.

2 Para la historia de Almanzor y sus hijos, puede verse Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 397 ss.

3 Biografiado por Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 67.

4 Hay un blanco de media línea, en todos los manuscritos.

5 Esta familia ha sido historiada por Ribera, *Tribu yemení: los Benichabaf*, apud *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 214.

6 Estudiados también por Ribera, *Tribu de Maáfer: los Benimofáuaz de Játiva*, y *Almofois de Játiva*, apud *Disertaciones y Opúsculos*, II, pp. 236 y 244.

7 Así en el original. En realidad residían en Játiva. Cf. Ribera, *loc. cit.*

«Hay andaluces que proceden de Maʿāfir b. Yaʿfur b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Murra, y uno de ellos fué Almanzor b. Abīʿ-ʿĀmir, señor de al-Andalus» (*Analectes*, I, 188).

Al sur de Sevilla encontramos la aldea *(qarya)* llamada Quintos de Maʿāfir (كنتش معافر) [1], sin duda poblada por gentes de esta tribu. Y en Granada subsistió la *nisba* a lo largo de la época nazarí [2].

62. — *ʿĀmila.*

[P. 394]. Descendiente de ʿĀmila [3] fué Ṯaʿlaba [4] b. Salāma b. Ŷaḥdam b. ʿAmr b. al-Aŷdam b. Ṯaʿlaba b. Māzin b. Muzayn b. Abī Mālik b. Abī ʿAzm b. ʿAwkalām b. al-Zuhad b. Saʿd b. al-Ḥāriṯ [ʿĀmila], walī del Jordán y de al-Andalus, que fué muerto con Marwān b. Muḥammad. Tuvo descendencia en Billat al-ʿĀmiliyyīn (Villa de los ʿĀmilíes) de Rayyo.

«Entre los andaluces hay quienes descienden de ʿĀmila, que fué una mujer de la raza de Quḍāʿa que dió hijos a al-Ḥāriṯ b. ʿAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad, y sus descendientes tomaron su *nisba* de ella. Dice Ibn Gālib: De este linaje son los qāḍíes llamados Banū Simāk [5], vecinos de Granada. Algunos pretenden que ʿĀmila fué hijo de Saba' b. Yašŷub b. Yaʿrub b. Qaḥṭān; y otros dicen que son de Quḍāʿa» (*Analectes*, I, 188).

En la época de Ibn al-Jaṭīb. subsistía este linaje en Granada [6].

1 Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*, p. 51.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

3 Ascendencia: ʿĀmila (al-Ḥāriṯ) b. ʿAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ʿArīb b. Zayd b. Kahlān.

4 Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 30-31.

5 Uno de ellos, ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Simāk (m. 540 = 1145-6), viene biografiado por Ḍabbī, *Bugya*, nº 903, e Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.355.

6 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

63. — *Ŷuḏām.*

[P. 395]. Del linaje de Ŷuḏām [1] fué Abū-l-Šammāj [2] Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yazīd b. Mudrik b. al-Ŷahm b. Mālik b. Ṭalq b. ʿAmr b. ʿAdī b. Firās b. Salama b. ʿAdī b. ʿAmr b. ʿAwf b. Yaḥyà b. Imru'-l-Qays b. Ḥāriṯa b. Kināna b. Wā'il b. Mālik b. Zayd Manāt b. Afṣà b. Saʿd b. Iyās b. Afṣà b. Ḥarām b. Ŷuḏām, que comandó la guerra de los yemeníes en Tudmir. Tuvo descendencia.

Ŷuḏāmíes son también, en al-Andalus, los Banū Ṯaʿlaba [3] b. ʿUbayd b. Mubaššir b. Lawḏān b. Salāma b. Mālik b. al-Ḥashās b. ʿĀmir b. Anmār b. Zinbāʿ b. Māzin b. Saʿd b. Iyās b. Afṣà b. Ḥarām b. Ŷuḏām: su casa es de alto rango y hubo entre ellos jefes ilustres y renombrados.

[P. 396]. Las casas de Ŷuḏām, en al-Andalus, son Sidonia, Algeciras, Tudmir y Sevilla.

«Hay andaluces que proceden de Ŷuḏām, y uno de ellos fué Ṯuwāba [4] b. Salāma, señor de al-Andalus; y también los Banū Hūd [5], reyes en el oriente de al-Andalus, a cuyo linaje pertenecía igualmente al-Mutawakkil b. Hūd [6] que se enseñoreó de al-Andalus después de los almohades; y de Ŷuḏām venían también los

1 Ascendencia: Ŷuḏām (ʿAmr) b. ʿAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ʿArīb b. Zayd b. Kahlān.

2 Jefe de los yemeníes en la guerra civil contra los muḍaríes, de la época de ʿAbd al-Raḥmān II. Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 131.

3 Este fué uno de los personajes más importantes de la división de Palestina, y quien denunció a ʿAbd al-Raḥmān I — después de su victoria sobre Yūsuf al-Fihrī — la conjura de los yemeníes para asesinarle. El príncipe omeya le recompensó largamente. Cf. *Aḫbār Maŷmūʿa*, p. 87; Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), I, p. 226; Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 83.

4 Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 32.

5 La conocida dinastía del reino taifa de Zaragoza.

6 Llamado Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd. Se alzó con el poder en Murcia, hacia el año 1224, consiguiendo dilatar extraordinariamente sus dominios. Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, II, p. 90.

Banū Mardaniš [1], señores del Oriente de al-Andalus. Dice Ibn Gālib: Una fracción de Ŷuḏāmíes hubo en Calatrava» (*Analectes*, I, 188).

Los Ŷuḏāmíes entraron en España integrados principalmente en la división de Palestina [2], y esta es la razón de que se instalaran, sobre todo, en Sidonia, región que, como se sabe, fué adjudicada a este *ŷund*. Allí ejercieron sus jefes, en ciertos momentos, una autoridad plena, por ejemplo, en la época de Yūsuf al-Fihrī, en la que los ŷuḏāmíes Abū ᶜAlāqa y Ziyād b. ᶜAmr, tenían bajo su mando a todos los sirios de la circunscripción de Sidonia [3]. Un descendiente de Abū ᶜAlāqa, el valeroso guerrero llamado Faḥīl al-Saŷŷāᶜ, a quien ᶜUmar b. Ḥafṣūn llamaba «el noble árabe» (العربي الشريف), fué general de la caballería de Ibrāhīm b. al-Ḥaŷŷāŷ, el rebelde sevillano [4]. Otro noble ŷuḏāmī, Ṯuwāba b. Yazīd, caudillo de las gentes del Yemen, estaba establecido en Morón [5].

En la Granada nazarí, el linaje de Ŷuḏām era uno de los más numerosos [6].

64. — *Lajm*.

[P. 397]. La madre de Sulaymān, hijo de ᶜAbd al-Raḥmān I, pertenecía al linaje de los Banū Ḥāṭib b. Abī Balṭaᶜa [7].

Los Banū Ziyād [8] b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Zuhayr b. Nāšira

1 Muḥammad b. Saᶜd (518 = 1124 – 567 = 1172), más conocido por su apellido de Ibn Mardaniš, fué rey de Murcia en 1159. De él habla largamente el historiador Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā (ms. Oxford). Cf. también Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 85; *Encycl. Islām*, II, 427.

2 También vinieron algunos en la división del Jordán, p. e., Yaḥyà b. Ḥurayṯ al-Ŷuḏāmī, que se proclamó a sí mismo wālī de al-Andalus después de Ṯuwāba b. Salāma. Cf. *Aŷbār Maŷmūᶜa*, pp. 63 y 64.

3 Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Taᵓrīŷ*, p. 16.

4 *Ibidem*, p. 94.

5 *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 205; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 12.

6 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, pp. 35-36.

7 Ḥāṭib b. Abī Balṭaᶜa fué un personaje contemporáneo de Mahoma, que intervino en la batalla de Badr y pertenecía a la tribu de Lajm. La ascendencia de Lajm es como sigue: Lajm (Mālik) b. ᶜAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad, etc.

8 Miembro de esta familia fué, probablemente, ᶜAbd al-Raḥmān b. Ziyād al-Lajmī, aquel que envió desde Algeciras dos cárabos de cebada a las gentes de Balŷ, sitiadas en Ceuta. Cf. *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 48. — Otro miembro importante de la misma fué, quizás, Aḥmad b. Ziyād al-Lajmī, visir zalmedina en Córdoba, a principios del siglo X. Cf. Lévi-Provençal y García Gómez, *Una Crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, pp. 30 = 93.

b. Lawḏān b. Ḥuyà b. al-Jaṭṭāb b. al-Ḥāriṯ b. Zayd b. al-Ḥāriṯ b. Wā'il b. Rāšida b. Arab b. Ŷazīla b. Lajm, tuvieron numerosa descendencia en Cártama, de Rayyo.

De este Ziyād procedía Ziyād [1] b. ᶜAbd al-Raḥmān b. el citado Ziyād, apodado Šabṭūn, el primero que introdujo la *al-Muwaṭṭa'* en al-Andalus: dejó sucesores en Cártama, en Sidonia y en Rayyo.

De esta línea venía también el qāḍī de Córdoba ᶜĀmir [2] b. Muᶜāwiya b. ᶜAbd al-Salām b. Ziyād b. ᶜAbd al Raḥmān b. Zuhayr: era de Cárṯama de Rayyo, y allí dejó descendencia.

[P. 397]. La casa de Ṯuwāba [3] [linaje de Lajm], en al-Andalus, es Sevilla, y tienen asiento *(manzil)* en una aldea del Aljarafe que se llama Āš, en la que hasta hoy continúan sus sucesores.

Descendiente del citado Ṯuwāba fué ᶜUmar, que se desgajó de [p. 398] su casa y marchó a una aldea *(qarya)* llamada Labaṣ del iqlīm de al-Baṣal [4], tomándola como solar propio y allí perduran sus descendientes hasta hoy.

Los que se afincaron en Sevilla cuentan en ella con una casa antigua y antepasados famosos.

[P. 398]. La casa de Lajm, en al-Andalus, es Sidonia, Algeciras y Sevilla.

A este linaje pertenece la familia *(āl)* de ᶜAbbād [5] y la familia *(āl)* de Numāra. Miembro de esta última fué Yaḥyà b.

[1] Murió en 204 = 819-20. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 456; *Šarḥ al-Qāmūs*, V, 164.

[2] El emir al-Munḏir lo nombró qāḍī por consejo de Bāqī b. Majlad y luego lo destituyó el emir ᶜAbd Allāh. Murió en 237 = 851-2. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 628.

[3] Ṯawāba b. ᶜAdī b. ᶜAmr b. al-Ḥāriṯ b. Manīᶜ b. Ziyād b. ᶜAmr b. ᶜAdī b. Numāra b. Lajm.

[4] Iqlīm próximo a Sevilla en el cual, según algunos textos, se encontraba la localidad de Ṭalyāṭa (Tejada). Cf. al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-Miᶜṭār*, p. 251; Yāqūt, *Muᶜŷam*, I, 655; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, 436; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 69.

[5] Tronco de los reyes taifas de Sevilla.

Numāra, que se sublevó con los Banū Qurra en Barqa, y se hacía descender de los Omeyas, cuando en realidad descendía de Numāra b. Sulaymān b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Saʿīd *(al-dājil)* b. ʿAbd al-Malik b. Hāni' b. Ḍayf b. al-ʿAlā' b. Sīr Ŷaḏīma b. Ŷaḏma b. Numāra b. Lajm: así lo copié de un escrito de puño y letra de al-Ḥakam al-Mustanṣir.

Lajmíes fueron al-Ḥaŷŷāŷ, Sayyid, Ḥabīb y Muḥammad, hijos de ʿUmayr b. Ḥabīb b. ʿUmayr b. al-Asʿad *(al-dājil)* b. Lawḏān b. Murra b. Qurhub b. Daysam b. Sulaymān b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Wā'il b. Ḥabīb b. al-Asʿad b. Lawḏān b. Suʿād b. Rāšida b. Arīb b. Ŷazīla b. Lajm.

Hijos de Ḥaŷŷāŷ fueron: Ibrāhīm [1], el sublevado en Sevilla; Sulaymān; Yūsuf y otros.

Hijos de Ibrāhīm: ʿAbd al Raḥmān [2], también rebelde en Sevilla; Muḥammad [3], visir que se vió obligado a desalojar Carmona; y Aḥmad. Los dos primeros no tuvieron sucesión; Aḥmad sí la tuvo.

Al mismo tronco de este linaje pertenece Maslama b. ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥabīb b. ʿUmayr b. al-Asʿad (el *dājil* mencionado antes).

Sayyid tuvo un hijo llamado Aḥmad, al cual mató Ibrāhīm b. Haŷŷāŷ [p. 399]. Hijos de Aḥmad fueron: Abān, Aḥmad, Muḥammad y Sayyid. Hijos de Abān: Ibrāhīm, Aḥmad y Muḥammad.

La Alquería de los Bahríes (قرية البحريين) [4], situada al este de Sevilla, debe su nombre a los Banū Baḥr, que son una fracción *(faḏ)* de la tribu de Lajm.

«Hay andaluces que se remontan en su ascendencia a Lajm b. ʿAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra, tales como los Banū ʿAbbād, señores de Sevilla, y otros, que vienen

[1] Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice. Pueden ampliarse datos en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), índice; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 96; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, índice.

[2] *Ibidem*, pp. 233-4 y 239.

[3] *Ibidem*, pp, 268-9.

[4] Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 26, la llama بلّة نوبة البحرين (Villanova de los Baḥríes), y la sitúa en el iqlīm de Tocina.

del linaje de al-Nuᶜmān b. al-Mundir, rey de al-Hīra [1]. Del mismo tronco proceden los Banū-l-Bāŷī, magnates de Sevilla, y los Banū Wāfid, personajes también muy destacados» *(Analectes,* I, 188).

Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī, wālī de al-Andalus, dejó descendencia en la parte de Peña (بنّة), de la cora de Rayyo [2].

Según lā *Ḏajīra* [3], los Banū ᶜAbd al-ᶜAzīz, conocidos también por Banū-l-Murjī, habitaban la *qarya* de Šarrāna (aldea de Jerez), y su linaje era de Lajm.

Los Lajmíes fueron también una de las tribus más numerosas de la región valenciana [4]. Y en la Granada nazarí se conservó el apellido hasta los últimos tiempos [5].

65. — *Kinda.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Kinda en al-Andalus].

«Hay andaluces de la raza de Kahlān, pertenecientes a la estirpe de Kinda (que se llamaba Ṯawr b. ᶜUfayr b. ᶜAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad): uno de ellos fué el poeta Yūsuf b. Hārūn al-Ramādī [6]» *(Analectes* I, 188).

[1] Último de la dinastía, que reinó por los años 580-602 d. J. C. Cf. *Encycl. Islām,* III, p. 1.019.

[2] Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj,* p. 9. Para precisar la situación de Peña, puede servir otro pasaje del mismo autor, en el que describe las luchas de ᶜUmar b. Ḥafsūn, y dice: «Los espías que había apostado para dar cuenta de los movimientos de Ibn Abī ᶜAbda, se le presentaron a Ibn Ḥafṣūn y le hicieron saber que aquél había pasado el Genil y estaba en los campos de Peña y Estepa» (Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj,* p. 94).

[3] Apud Ibn Saᶜīd, *Mugrib,* I, p. 308.

[4] Ribera, *Disertaciones y opúsculos,* II, p. 213.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* p. 35.

[6] Este poeta vivió de 314 = 926 *(circa)* a 403 = 1013, y su nombre es famoso en la literatura arábigo española. Datos biográficos y fragmentos de su producción poética, pueden verse en: Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, *Badīᶜ* (índice); Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (Ms. de la R. A. H.), fº 22 *a;* Ibn Ḥazm, *Ṭawq* (índice); Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ,* p. 78; Ṯaᶜālibī, *Yatīma,* I, 365; Ibn Jallikān, *Wafayāt* (trad. de Slane), III, 644 y IV, 569; Ḍabbī, *Bugya;* nº 1.451; Ibn Baškuwāl, *Ṣila,* nº 1.376; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), pp. 109 y 155; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad.

66. — *al-Saḳūn.*

[P. 403] Descendiente de Kinda, por la rama de al-Sakūn [1], fué el qāḍī de al-Andalus Yaḥyà [2] b. Yazīd b. Šurayḥ b. ʿAmr b. ʿAwf b. Mālik b. Salama [p. 404] b. Ŷadīl b. Ḥarmala b. Tamīm b. al-Mujṣab b. Mālik b. al-Ḥārit b. Bakr b. Ṯaʿlaba b. ʿUqba b. al-Sakūn. Y del mismo linaje fué el *jāzin* Ibrāhīm b. Muḥammad b. Aḥmad, conocido por el apelativo de al-Tuŷībī. Estos alegaban ser Tuŷībíes pero, realmente, eran Sakūníes; los Tuŷīb eran primos paternos suyos.

Subsistía el linaje en la época final de Granada [3].

67. — *Tuŷīb.*

[P. 404]. Las casas de Tuŷīb [4], en al-Andalus, son Zaragoza, Daroca y Calatayud.

De este linaje fueron ʿAmīra y ʿAbd Allāh, hijos de al-Muhāŷir [5]. Acompañando a Mūsà b. Nuṣayr desde Egipto, en-

Fagnan), p. 403; ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Muʿŷib* (trad. Fagnan), páginas 18-21; Ibn Saʿīd al-Magribī, *Mugrib*, I, 392 y *Rāyāt (Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), p. 192; Maqqarī. *Analectes*, II, 247, 248, 440; *Encycl. Islām*, t. III; Pérès, *Poésie* (índice); Nykl, *Hispano Arabic Poetry*, p. 58; etc.

[1] al-Sakūn b. Ašras b. Kinda.

[2] Dice Ibn Ḥazm que fué qāḍī de al-Andalus bajo el califa de Damasco Hišām b. ʿAbd al-Malik. Por su parte Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 1.605, afirma que ʿAbd al-Raḥmān I lo nombró qāḍī de Córdoba, destituyéndolo algún tiempo después.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, 35.

[4] Ascendencia: Ašras (cuya esposa se llamaba Tuŷīb, y de ella tomaron nombre sus descendientes) b. Šabīb b. al-Sakūn b. Ašras b. Kinda.

[5] Más adelante, en la p. 465 de la *Ŷamhara*, trae Ibn Ḥazm otra alusión a esta familia diciendo: «Entre los emires árabes de la Frontera, se cuentan los Banū-l-Muhāŷir, de Tuŷīb, oriundos de Daroca y Calatayud, que después pose-

tró [en España] ᶜAmīra b. al-Muhāŷir b. Naŷwa b. Šurayḥ b. Ḥarmala b. Yazīd b. Rabīᶜa b. ᶜAydana b. Zayd b. ᶜĀmir b. ᶜAdī b. Ašras b. Šabīb. Este ᶜAmīra fué gobernador de Barcelona, bajo cierto emir de al-Andalus, durante dos años.

Descendiente del citado ᶜAbd Allāh b. al-Muhāyir, fué ᶜAbd al-Raḥmān [1] b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd Allāh b. al-Muhāŷir, señor de Daroca.

Hijos de este ᶜAbd al-Raḥmān: Muḥammad al-Aᶜwar, que se sublevó en Zaragoza y fué el que mató a Aḥmad [2] b. al-Barrā' al-Qurašī; ᶜAbd al-ᶜAzīz; y al-Mundir.

Hijos de Muḥammad al-Aᶜwar: Hāšim [3]; Yūnus y otros.

Hijo de Yūnus, a quien mataron en Egipto, fué Muḥammad, que vivió largo tiempo.

Hijos de Hāšim b. Muḥammad al-Aᶜwar: Muḥammad [4] b. Hāšim, que fué sitiado en Zaragoza en los días de al-Nāṣir; y otros más.

Hijos de Muḥammad b. Hāšim, el visir sitiado: Yaḥyà al-Zuqaytir; ᶜAbd al-Raḥmān el visir; Hudayl al-Mugaffal; Ŷahwar; Hišām; y Yūsuf.

Hijo de Yaḥyà: el visir ᶜAbd al-Raḥmān, conocido por Simāŷa.

Hijos de ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad: Ḥakam, que fué asesinado *(maqtūl);* Aḥmad; Ŷaᶜfar; y Hāšim, que no tuvo sucesión.

Hijo de Ḥakam, el asesinado, fué ᶜAbd Allāh, quien atacó de improviso a Mundir b. Yaḥyà, emir de Zaragoza, en su propia sala del consejo, a la vista de la gente, y ocupó el gobierno en su lugar; luego, Sulaymān b. Hūd [5] lo mató a él, y

yeron Zaragoza y otras comarcas». La actuación de estos emires puede verse en Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), especialmente en las pp. 211, 216, 246, 247 y 290; Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, pp. 85 y 97.

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 211.

2 *Ibidem*, 246.

3 El original dice Hišām, sin duda errata por Hāšim, que es como debe leerse.

4 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 278 y 290; *Ajbār Maŷmūᶜa*, p. 95.

5 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 479 y 486.

fué el último wālī tuŷībī en Zaragoza, a la que gobernó sólo un mes.

Hijo de Huḏayl al-Mugaffal: Muḥammad, el visir.

Hijos de Muḥammad b. Huḏayl: ʿUbayd Allāh y ʿAbd al-Malik.

Hijos de al-Munḏir b. ʿAbd al-Raḥmān, señor de Calatayud y Daroca: Sulaymān al-Šuwayrib, que fué muerto el día en que al-Nāṣir conquistó Calatayud, ciudad de la que aquél era dueño; Ḥakam b. al-Munḏir, aliado con al-Nāṣir contra su hermano, y al que el califa nombró wālī de Calatayud; y otros hijos más.

Hijos del visir Ḥakam b. al-Munḏir: al-ʿĀṣī; Hāšim, que se sublevó con Gālib [1] y lo mató [Almanzor] Ibn Abī ʿĀmir; ʿAbd Allāh, que se unió, contra su hermano, con [Almanzor] Ibn Abī ʿĀmir, y éste lo nombró wālī de Calatayud; y otros hijos más.

ʿAbd al-ʿAzīz b. Ḥakam tuvo nueve hijos, que son: Ḥakam; [p. 405] ʿUbayd Allāh; ʿUmar; Hāšim; al-ʿĀṣī; Gālib; Yaḥyà; al-Muṭarrif y ʿAbd Allāh. Tuvieron numerosa descendencia.

Entre los hijos de Hāšim, se cuentan: ʿAbd al-ʿAzīz, conocido por al-Zāhid, en Daroca; al-ʿĀṣī; ʿAbd al-Malik; ʿUmar; y ʿUbayd Allāh.

Descendiente de ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Raḥmān, hermano de Muḥammad al-Aʿwar, fué al-Munḏir b. Yaḥyà b. Munḏir b. Yaḥyà b. Muṭarrif b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Yūnus b. el citado ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Raḥmān: este al-Munḏir es aquél que fué traidoramente asesinado en su Consejo, y no dejó sucesión. Tuvo dos hermanos: ʿAbd Allāh y Aḥmad. ʿAbd Allāh murió sin sucesión, y quedó Aḥmad; ni su abuelo ni su padre tuvieron descendencia más que a través de él: así lo encontré en su genealogía, que ellos conservan. Yo creo que es descendiente de Yūnus b. ʿAbd al-ʿAzīz, tío paterno de Muḥammad al-Aʿwar b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-ʿAzīz porque, en los originales de sus linajes, no he encontrado datos de que ʿAbd al-ʿAzīz, sobrino de Muḥammad al-Aʿwar, tuviera ningún hijo llamado Yūnus.

[1] Es el famoso general, jefe de los ejércitos musulmanes, suegro de Almanzor y, más tarde, su enemigo.

ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd al-Raḥmān el Viejo *(al-Akbar)* tuvo un hermano llamado Ṣumādiḥ, y creo que los Banū Ṣumādiḥ [1] vienen de él.

«Entre las gentes de al-Andalus hay quienes se remontan a Tuŷīb, que fué la mujer de Ašras b. Šabīb b. al-Sakūn b. Ašras b. Kinda». *(Analectes*, I, 188).

Perduró esta *nisba* en Granada hasta el final de la dominación musulmana [2].

68. — *Ḥimyar.*

[P. 406]. Descendiente de Ḥawšab [3] Ḏū Ẓulaym [del linaje de Ḥimyar], que murió en la batalla de Ṣiffīn [4] peleando a favor de Muᶜāwiya, fué el qāḍī de Córdoba Yaḥyà [5] b. Maᶜmar b. ᶜImrān *(al-dājil)* b. Munīr b. Ḥawšab Ḏū Ẓulaym. Y de él, a su vez, venía, en Sevilla, ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Zakariyā' b. el qāḍī Yaḥyà.

Según Ibn al-Jaṭīb, el apellido Ḥimyarī sonaba aún en los últimos tiempos de Granada [6].

69. — *Šaᶜbān.*

[P. 406]. Los descendientes de Šaᶜbān [7] adoptaron variantes en sus *nisbas:* los de Kūfa se apellidaron Šaᶜbiyyíes; los

1 Se refiere a los reyes de la taifa de Almería, también de la raza de Tuŷīb.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

3 Ḥawšab Ḏū-Ẓulaym b. ᶜAmr b . Šuraḥbīl b. ᶜAbīd b. ᶜAmr b. Ḥawšab b. al-Uẓlūm b. Ilhān b. Šard b. Zurᶜa b. Qays b. Ṣanᶜā' b. Saba' el Joven b. Kaᶜb b. Zayd b. Sahl b. ᶜAmr b. Qays b. Muᶜāwiya b. Ŷušam b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. ᶜAwf b. Ḥimyar b. Qaṭan b. ᶜAwf b. Zuhayr b. Ayman b. Ḥimyar b. Saba' b. Yašŷub b. Yaᶜrub b. Qaḥṭān.

4 Tuvo lugar, como es bien sabido, entre ᶜAlī y Muᶜāwiya, el año 657 J. C. Cf. *Encycl. Islām*, IV, p. 423.

5 Vivía por el año 218 = 833. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1.553.

6 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

7 Šaᶜbān b. ᶜAmr b. Qays b. Muᶜāwiya b. Ŷušam b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ b. Qaṭan b. ᶜArīb b. Zuhayr b. al-Gawṯ b. Ayman b. al-Hamaysaᶜ b. Ḥimyar b. Saba'.

del Yemen [p. 407] toman nombre de Ḏū Šaᶜbī; los de Siria y al-Andalus se llaman Šaᶜābiyyíes, excepto un individuo de Málaga que se apellidaba Šaᶜbī [1]; los de Egipto y Qayrawān se llamaron al-Uśᶜūb.

A pesar de las afirmaciones de Ibn Ḥazm, la *nisba* regular, al-Šaᶜbānī, no fué infrecuente en al-Andalus. Así se apellidaban, por ejemplo, los Banū Muᶜād [2] de Córdoba y Jaén, familia de qāḍíes y jurisperitos, y otros personajes de letras [3],

70. — *Ḏū Ruᶜayn.*

[P. 407]. La casa de Ḏū Ruᶜayn [4], en al-Andalus, es el Faḥṣ [5] que lleva su nombre, en Rayyo.

«Existen andaluces de la rama de Ḥimyar que descienden de Ḏū Ruᶜayn. Dice Ibn Gālib: Ḏū Ruᶜayn fué hijo de ᶜAmr b. Ḥimyar, según algunos autores, y según otros fué descendiente de Sahl b. ᶜAmr b. Qays b. Muᶜāwiya b. Ŷušam b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ b. Ŷīdān b. Qaṭan b. ᶜAwf b. ᶜArīb b. Zuhayr b. Ayman b. al-Hamaysaᶜ b. Ḥimyar. Sigue diciendo: De este linaje fué el poeta Abū ᶜAbd Allāh b. al-Jayyāṭ, el Ciego» *(Analectes*, I, 189).

Subsistió la *nisba* hasta el final de Granada [6].

[1] El personaje aquí aludido por Ibn Ḥazm, es, sin duda, Abū-l-Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān b. Qāsim al-Šaᶜbī, de Málaga, alfaquí de gran prestigio en su ciudad natal. Nació en 402 = 1011, y murió en 497 = 1103. Cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 735.

[2] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 27; Ḍabbī, *Bugya*, nºs 48, 487 y 786; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1.109,

[3] Ḍabbī, *Bugya*, nº 215.

[4] Ḏū Ruᶜayn (de nombre Yarīm) b. Zayd b. Sahl b. ᶜAmr b. Qays b. Muᶜāwiya b. Ŷušam b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ b. Qaṭan b. ᶜArīb b. Zuhayr b. al-Gawṯ b. Ayman b. al-Hamaysaᶜ b. Ḥimyar.

[5] Probablemente es la actual Zafarraya, localidad situada en el límite de las provincias de Málaga y Granada. Cf. Lévi-Provençal y García Gómez, *Una crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, p. 128, n. 84.

[6] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

71 y 72. — *Hawzan y Ḥarāz.*

[P. 407]. Las casas de los Banū Hawzan y Banū Ḥarāz [1], en al-Andalus, son las dos alquerías que llevan sus nombres, en Sevilla.

De este linaje son los Banū-l-Dājil de Ḥimṣ: este *dājil* se llamaba ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. Maslama b. ᶜAbd al-Raḥmān b. al-Ḥāriṯ b. ᶜAbd Allāh b. Hamām b. ᶜAbd Allāh b. Mawhūb b. al-Ḥāriṯ b. Mātiᶜ b. Hawzan.

Al mismo tronco pertenece al-Ḥasan b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. al-Walīd b. ᶜAbd Allāh b. ᶜUmar b. al-Ḥasan b. Sulaymān b. ᶜUmar b. al-Faḍfāḍ b. Qasṭās b. Sulaymān b. Hišām b. Sulaymān b. ᶜUmar b. el citado *dājil* ᶜAbd Allāh.

La casa de los Banū Ḥarāz está en Niebla.

«Hay andaluces que descienden de Hawzan b. ᶜAwf b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ. Dice Ibn Gālib: su *Manzil* está en el Aljarafe de Sevilla, y los Hawzaníes son personajes notables en Sevilla» *(Analectes*, I, 189).

73. — *Ḏū Aṣbaḥ.*

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Entre los andaluces hay quienes se remontan a Ḏū Aṣbaḥ. Dice Ibn Ḥazm: éste fué Ḏū Aṣbaḥ b. Mālik b. Zayd, descendiente de Sabā' el Joven b. Zayd b. Sahl b. ᶜAmr b. Qays, y da la genealogía completa [2]. Por su parte, al-Ḥāzimī afirma que Ḏū Aṣbaḥ viene de Kahlān, y cuenta que de esta rama procedía el Imām

[1] Hawzan y Ḥarāz ibnā Saᶜd b. ᶜAwf b ᶜAdī b. Mālik (hermano de Ḏū Ruᶜayn).

[2] En realidad, Ibn Ḥazm, en la *Ŷamhara*, establece su línea de ascendencia así: Ḏū Aṣbaḥ b. Mālik b. Zayd b. Gawṯ b. Saᶜd b. ᶜAwf b. ᶜAdī b. Mālik (hermano de Ḏū Ruᶜayn).

Mālik [1] b. Anas. Pero es notorio que esta tribu pertenece a la estirpe de Ḥimyar. Los Aṣbāḥíes son magnates de Córdoba» *(Analectes,* I, 189).

Se conservaba la *nisba* en la época de Ibn al-Jaṭīb [2].

74. — *Yaḥṣub.*

No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Hay andaluces cuyo linaje se remonta a Yaḥṣub. Dice Ibn Ḥazm que éste fué hermano de Ḏū Aṣbaḥ [3]. Los Yaḥṣubíes son numerosos en Alcalá de los Banū Saʿīd [4], localidad que, por ellos, es conocida en las historias andaluzas con el nombre de Qalʿat Yaḥṣub» *(Analectes,* I, 189).

A través de las crónicas hispanoárabes, podemos fijar algunos otros núcleos de Yaḥṣubíes en Andalucía. Así, uno de los jefes de esta tribu, llamado Abū-l-Ṣabbāḥ, desempeñó en su tiempo un papel político y guerrero muy importante, como jefe que era de todos los yemeníes del Occidente de al-Andalus. Con él tuvieron que contar los clientes omeyas para traer a ʿAbd al-Raḥmān I a España, y él fué quien prestó su turbante para que sirviera de bandera al pretendiente, en sus primeras contiendas; pero su carácter levantisco le llevó a morir desastrosamente por orden del soberano de Córdoba [5]. Este poderoso personaje estaba afincado en la aldea *(qarya)* de Mora (مورة), del Aljarafe de Sevilla [6].

Por la misma época, podemos distinguir en Niebla otra fracción de Yaḥṣubíes: aquí se destacaron ʿAbd al-Gaffār, primo de Abū-l-Ṣabbāḥ, que era el jefe de su clan en esta localidad, y Saʿīd al-Yaḥṣubī, quien junto con Jalīfa b. Marwān al-Yaḥṣubī, se sublevó en ella contra ʿAbd al-Raḥmān I [7].

La *nisba* subsistió hasta el final del reino de Granada [8].

1 El fundador de la escuela jurídica mālikī.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa,* p. 35.

3 Efectivamente, así lo dice en la *Ŷambara,* y establece la misma línea de ascendencia consignada en la nota anterior.

4 Hoy Alcalá la Real. Cf. *supra,* nº 56.

5 Vid. *Aŷbār Maŷmūʿa,* p. 82; Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj,* p. 16; Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 74.

6 Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj,* p. 16.

7 *Aŷbār Maŷmūʿa,* p. 98; Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj,* p. 23.

8 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa,* p. 35.

75. — *al-Ŷuraš.*

[P. 409]. Descendientes de al-Ŷuraš [1] existen en Pechina.

76. — *Quḍāᶜa.*

[No menciona Ibn Ḥazm representantes de Quḍāᶜa en al-Andalus, tomada como individualidad tribual].

«Existen andaluces que proceden de Quḍāᶜa b. Mālik b. Ḥimyar, de quien se afirma también que es Quḍāᶜa b. Maᶜad b. ᶜAdnān, cosa que no es aceptable [2]» (*Analectes*, I, 189).

Los Banū Sirāŷ, clan perteneciente a la tribu de Quḍāᶜa, fueron establecidos por los soberanos Omeyas en la región de Pechina, y les encargaron la vigilancia de la costa. Por eso, desde entonces, esta comarca se llamó *Urš al-Yamān* [3].

En la región levantina, los Quḍāᶜíes eligieron para su residencia la ciudad o villa de Onda [4]. Y en Granada subsistió el linaje hasta los últimos tiempos [5].

77. — *Balī.*

[P. 415]. La casa de los Balī [6], en al-Andalus, es el lugar (موضع) que lleva su nombre, al norte de Córdoba [7], donde

[1] al-Ŷuraš b. Aslam b. Zayd, descendiente de Aslam b. Zayd (hermano de Ḏū Ruᶜayn).

[2] La genealogía de esta tribu es confusa. Ibn Ḥazm dice en la *Ŷamhara:* «Unos afirman que es Quḍāᶜa b. ᶜAdnān; otros Quḍāᶜa b. Mālik b. Ḥimyar; otros Quḍāᶜa b. Mālik b. ᶜAmr b. Murra b. Zayd b. Mālik b. Ḥimyar. Sólo Dios lo sabe».

[3] ᶜAbd al-Munᶜim al-Ḥimyarī, *Rawḍ al-Miᶜṭār* (ed. y traḍ. Lévi-Provençal), nº 37.

[4] Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, 212.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[6] Balī b. ᶜAmr b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

[7] Estaba situado, este lugar de Balī, en la región de Faḥṣ al-Ballūṭ, según lo registra Yāqūt, *Muᶜŷam*, I, 736. También alude a él Fagnan en su traducción del *Bayān*, II, p. 379, n. 1. Por su parte, Ibn al-Abbār (*Takmila*, ed. Bel y Ben Che-

residen hasta hoy, con sus *nisbas* propias; no saben hablar en *lāṭiniyya*, sino solamente en árabe, tanto sus mujeres como sus hombres; honran al huésped y no comen cola de cordero aun en nuestros días.

También tienen otra casa en Morón.

«Hay gentes de al-Andalus que se remontan en su ascendencia a Balī b. ʿAmr b. al-Ḥāfī b. Quḍāʿa, y de ellos son los Balawíes de Sevilla» *(Analectes* I, 189).

Existían Balawíes en Granada por la época de Ibn al-Jaṭīb [1].

78. — *Mahra.*

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Hay andaluces de la raza de Quḍāʿa, que descienden de Mahra, tales como el visir Abū Bakr b. ʿAmmār [2], el que se apoderó del reino de Murcia. La línea de esta tribu es: Mahra b. Ḥaydān b. ʿAmr b. al-Ḥāfī b. Quḍāʿa» *(Analectes,* I, 189).

79. — *Ŷuhayna.*

[P. 416]. Descendientes de Ŷuhayna [3] había en al-Andalus, de los que no quedaron — que nosotros sepamos — más que Hibat Allāh b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. ʿUqba b. Muṣaddiq b. ʿIyāḍ b. ʿUqba b. ʿĀmir, y un hermano suyo que murió sin sucesión. Tampoco Hibat Allāh tuvo hijos.

neb, nº 327) lo llama «*iqlīm* de Balī, de la cora de Faḥṣ al-Ballūṭ, distrito de Córdoba» (اقليم بلي من كورة فحص البلوط عمل قرطبة). Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, número 454, nos informa incidentalmente de una donación de tierras hecha por ʿAbd al-Raḥmān I a favor de un destacado balawī, llamado ʿAdī b. Ŷaḍīma, tierras que tamaron el nombre de éste y que conservaron en feudo sus descendientes, conocidos en la época de Ibn al-Faraḍī por el apelativo de Banū Abī-l-Aflaḥ.

1 Ibn al-Jāṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

2 Poeta, visir y amigo del rey al-Muʿtamid de Sevilla, a cuyas manos murió después. Cf. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice; *Encycl. Islām*, II, 383; García Gómez, *Qasidas de Andalucía*, pp. 55 ss.; Ibn Saʿīd, *Rāyāt (Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), nº XXVIII.

3 Ŷuhayna b. Zayd b. Layṯ b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāʿa.

«Existen andaluces que vienen de Ŷuhayna b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa. Dice Ibn Gālib: En Córdoba hay un grupo de ellos» *(Analectes*, I, 189).

Subsistió la *nisba* en la Granada nazarí [1].

80. — *Nahd.*

[P. 418]. Descendientes de Nahd [2] existen en al-Andalus, en Rayyo.

81. — *ᶜUḏra.*

[P. 421]. La casa de los Banū ᶜUḏra [3], en al-Andalus, es Dalías; también los hay en Jaén; en la Frontera, pertenecen a este linaje los Banū Fuertes (فوارتش) [4]; igualmente, hay cierto número de ellos en Zaragoza.

«Andaluces hay que proceden de ᶜUḏra b. Saᶜd Huḏaym b. Zayd b. Layṯ b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa. De este linaje son los Banū ᶜUḏra, magnates de Algeciras» *(Analectes*, I, 189-190).

Hubo ᶜUḏríes en Granada hasta los últimos tiempos [5].

82. — *Qayn.*

[P. 424]. La casa de los Banū Qayn [6], en al-Andalus, es Rayyo, donde son numerosísimos.

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

2 Nahd b. Zayd b. Layṯ b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

3 ᶜUḏra b. Saᶜd Huḏaym b. Zayd b. Layṯ b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

4 Algunos miembros de esta familia fueron qāḍíes de Zaragoza y Tudela; otro era *ṣāḥib al-aḥkām* en Zaragoza cuando la conquistaron los cristianos. Cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, nos 341 y 585.

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

6 al-Qayn b. Ŷasr b. Šayᶜ Allāh b. Asad b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān b. ᶜImrān b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

83. — *Jušayn*.

[P. 425]. La casa de los Banū Jušayn [1] en al-Andalus, es Jaén y los distritos (أعمال) de Elvira. En Niebla hay cierto número de ellos

«Existen gentes de al-Andalus que se remontan en su ascendancia a Jušayn b. Namir b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān b. ᶜImrān b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa» *(Analectes*. I, 189).

Los Jušaníes acusan su presencia en la última época del reino de Granada [2].

84. — *Tanūj*.

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Hay gentes andaluzas que descienden de Tanūj. Dice Ibn Gālib: Este fué hijo de Mālik b. Fahm b. Namir b. Wabara b. Taglib. Ḥāzimī afirma que Tanūj fué Mālik b. Fahm b. Taym Allāh b. Asad b. Wabara» *(Analectes*, I, 189).

Se conservó el linaje en España hasta la última época de Granada [3].

85. — *Kalb*.

[P. 426]. Descendiente de Kalb [4] fué el emir de al-Andalus Abū-l-Jaṭṭar [5] al-Ḥusām b. Ḍirār b. Salāmān b. Jatam b. Rabīᶜa b. Ḥiṣn b. [p. 427] Ḍamḍām b. ᶜAdī b. Ŷanāb; sus descendientes quedaron en Sevilla y uno de ellos fué el *ᶜarīf* Saᶜīd b. Wāriṭ b. ᶜImrān b. Yaḥyà b. Muḥammad b. Abī-l-Jaṭṭār.

1 Jušayn b. al-Namir b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān b. ᶜImrān b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, 35.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, 35.

4 Kalb b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān b. ᶜImrān b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

5 Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 54 y 229.

Del mismo tronco venía ᶜAnbasa [1] b. Suhaym b. Minŷās b. Maḏᶜūr b. Minŷās b. Huḏayl b. ᶜAdī b. Ŷanāb, de Siria, que fué wālī de al-Andalus.

«Hay en al-Andalus gentes que vienen del linaje de Kalb b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān, tales como los Banū Abī ᶜAbda [2], de los cuales proceden los Banū Ŷahwar [3], reyes y visires de Córdoba» *(Analectes*, I, 189).

Según Ibn al-Abbār, en Morón estaban las raíces (أصول) de los Kalbíes en al-Andalus [4].

También llegó este apellido hasta los últimos tiempos de Granada [5].

86. — *Ḥaḍramawt.*

[P. 430]. Hablemos ahora de los Banū Jaldūn de Sevilla [6]: se dice que descienden de ᶜAbd al-Ŷabbār b. ᶜAlqama b. Wā'il. Personajes destacados de esta familia fueron Abū Hāni'

1 *Ibidem*, pp. 25, 26, 36 y 42.

2 Dignatarios de la corte de Córdoba y hombres de armas, Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 187, 231, 238-9, 263 y 281.

3 Los que se alzaron con el mando en Córdoba a la caída del Califato.

4 Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Ben Cheneb), nº 192.

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

6 Son los antepasados del filósofo de la Historia ᶜAbd al-Raḥmān b. Jaldūn, autor del celebrado *Kitāb al-ᶜibar*, quien se apellidaba al-Ḥaḍramī al-Išbīlī. La filiación de esta familia, tal como nos la presenta Ibn Ḥazm, es confusa: por una parte, «se dice que Ḥaḍramawt fué hijo de Yaqẓān b. Qaḥṭān; sólo Dios lo sabe. De este linaje fué Wā'il b. Ḥuŷr». Pero después, al redactar la ascendencia de ᶜAbd al-Ŷabbār (el antepasado de los Banū Jaldūn, y de la que forma parte ese Wā'il b. Ḥuŷr) no cuadra exactamente la línea con su anterior afirmación, pues la establece así: ᶜAbd al-Ŷabbār b. ᶜAlqama b. Wā'il b. Ḥuŷr b. Saᶜīd b. Masrūq. b. Wā'il b. al-Nuᶜmān b. Rabīᶜa b. al-Ḥāriṯ b. ᶜAwf b. Saᶜd b. ᶜAwf b. ᶜAdī b. Mālik b. Šuraḥbīl b. al-Ḥāriṯ b. Mālik b. Murra b. Ḥimyarī b. Zayd b. al-Ḥaḍramī b. ᶜAmr b. Abd Allāh b. Hāni' b. ᶜAwf b. Ŷaršam b. ᶜAbd Šams b. Zayd b. La'y b. Šabt b. Qudāma b. Aᶜŷab b. Mālik b. La'y b. Qaḥtān. Además, unas líneas más abajo verá el lector que los hace descender, no de ᶜAbd al-Ŷabbār, sino de al-Ḥāriṯ b. Wā'il b. Ḥuŷr.

Kurayb [1] y Abū ʿUṯmān Jālid [2] que se sublevaron en Sevilla y a los que mató traidoramente Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ al-Lajmī [3]; eran hijos de ʿUṯmān b. Bakr b. Jālid b. Bakr b. Jālid, llamado Jaldūn, que fué el que entró en España *(al-dājil)* viniendo desde Oriente, b. ʿUṯmān b. Hāni' b. al-Jaṭṭāb b. Kurayb b. Maʿdī Karib b. al-Ḥāriṯ b. el citado Wā'il b. Ḥuŷr.

A esta rama pertenecen:

Abū-l-ʿĀṣī ʿĀmr b. Muḥammad b. Jālid b. ʿAmr b. Abī ʿUṯmān Jālid (el personaje antes mencionado, que murió asesinado): de sus sucesores no quedaron más que Muḥammad, Aḥmad y ʿAbd Allāh, hijos del citado Abū-l-ʿĀṣī;

el célebre filósofo Abū Muslim ʿUmar b. Muḥammad b. Baqī b. ʿAbd Allāh b. Bakr b. Jālid b. ʿUṯmān b. Jālid *al-dājil*, que es Jaldūn;

Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. el citado ʿAbd Allāh b. Bakr;

y Muḥammad b. el citado ʿAbd Allāh, que fué abuelo materno de Abū Muslim.

De los sucesores del citado *ra'īs* Kurayb, no quedó más que Abū-l-Faḍl Muḥammad b. Jalaf b. Aḥmad b. ʿUbayd Allāh b. el mencionado Kurayb.

Otros descendientes [4] de Ḥaḍramawt existen en Sevilla, entre ellos los Banū ʿUṣfūr, que es apodo: uno de ellos fué Zayd b. Muḥammad b. Zayd b. ʿAmr b. Muḥammad b. ʿUmar b. Ḥamza *(al-dājil)* b. Jušayn b. ʿAmr b. Šurayḥ b. al-Muṣʿab b. Wā'il b. al-Nuʿmān b. Wā'il b. Rabīʿa b. Wā'il b. ʿAbdān b. Rabīʿa b. Zurʿa b. al-Ḥāriṯ b. Ḥaḍramawt.

1 Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

2 *Ibidem*, p. 230.

3 Cf. *supra*, nº 64.

4 Interpretamos así, como 'descendientes', 'supervivientes', el vocablo بقيّة del original árabe. Sin embargo, Lévi-Provençal en el índice de nombres de lugar inserto al final de su edición de la *Ŷambara*, registra قيّة como topónimo, con lo cual parece tomar la palabra como formada por la preposición *bi* y por un nombre de lugar que a nosotros nos parece dudoso y que desde luego no hemos podido identificar.

«Entre las gentes de al-Andalus hay quienes se remontan en su ascendencia a Ḥaḍramawt [1]. De ellos son los Ḥaḍramíes de Murcia, Granada, Sevilla, Badajoz (?) y Córdoba. Dice Ibn Gālib: Los Ḥaḍramíes son numerosos en al- Andalus» *(Analectes,* I, 190).

Subsistió la *nisba* hasta el final del reino de Granada [2].

[1] Todo es confuso en las genealogías de Ḥaḍramawt. El mismo Maqqarī, a continuación de este pasaje, añade: «Sobre este personaje hay divergencias de opinión, pues unos dicen que Ḥaḍramawt fué hijo de Qaḥṭān, y otros establecen su filiación así: Ḥaḍramawt b. ʿAmr b. Qays b. Muʿāwiya b. Ŷušam b. ʿAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ b. Ŷaydān b. al-Ŷīm b. Qaṭan b. ʿAwf b al-ʿArīb b. al-Garaz b. Nabt b. Ayman b. al-Hamaysaʿ b. Ḥimyar: así ofrece Ḥāzimī la genealogía».

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

INDICE DE TRIBUS, FRACCIONES Y FAMILIAS ÁRABES *

Banū ʿAbbād, de Sevilla *(lajmíes*, 64). ʿAbbāsíes, 1.

Banū ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. ʿAbd Allāh b. Mūsà b. ʿUbayd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. Manṣūr b. ʿAmr b. Qatāda b. al-Nuʿmān, de Šūs al-Anṣār *(awsíes*, 43).

Banū ʿAbd Allāh b. Saʿd b. al-Ḥasan b. ʿUṯmān b. al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Saʿd (o Saʿīd) b. ʿAmmār b. Yāsir *(ʿansíes*, 56).

Banū ʿAbd al ʿAzīz (Banū-l-Murjī), de Šarrāna de Jerez *(lajmíes*, 64).

Banū ʿAbd al-Barr *(namaríes*, 38).

Banū ʿAbd al-Ḥamīd b. ʿAbd al-Wāḥid b. al-Ḥāriṯ b. Ḥakam b. Abī-l-ʿĀṣī *(omeyas*, 3, pp. 84-5).

Banū ʿAbd al-Jāliq b Muḥammad b. Aḥmad b. al-Walīd b. ʿAbd al-Ŷabbār b. Qays b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. Qutayba b. Muslim, de Toledo y Jaén *(bāhilíes*, 20).

Banū ʿAbd al-Salām, de Granada *(jawlāníes*, 60).

Banū ʿAbd al-Salām b. Sarī b. Hāšim b. ʿAbd al-Salām b. Abī Rawāḥa, de Šūs al-Anṣār *(jazraŷíes*, 44).

Banū Abī ʿAbda, de Córdoba *(kalbíes*, 85).

ʿAbs, 21 *bis*.

Banū Aḍḥà, de Granada *(hamdāníes*, 51).

ʿAdī, 7.

Banū Abī-l-Aflaḥ *(balawíes*, 77).

Banū-l-Aḥmar, sultanes de Granada *(jazraŷíes*, 44).

Banū ʿĀʾiša *(omeyas*, 3, pp. 82-3).

ʿAlíes, 2.

Banū ʿĀmir b. Wahb, de Corbalán *(omeyas*, 3, pp. 85-6).

ʿĀmiríes *(maʿāfiríes*, 61).

ʿAns, 56.

Anṣār, 43-44.

Banū ʿAramram b. Ŷamīl b. ʿIṣām b. Qatāda b. Wattād b Qays b. Saʿd b. ʿUbāda, de Sidonia *(jazraŷíes*, 44).

Asad de Muḍar, 12.

Asad de Rabīʿa, 37.

al-Aš ʿar, 52.

Dū Aṣbaḥ, 73.

* El nombre de cada tribu va seguido de un número que corresponde al que lleva en nuestro texto y en el cuadro genealógico. Hemos incluído en este índice, también, las principales y más destacadas familias árabes citadas en nuestro trabajo, especificando su filiación o *nisba*, que lleva asimismo su correspondiente número de referencia al de la tribu a que pertenecen. En la confección del Índice no se toman en cuenta, para efectos del orden, los prefijos Bānū, al-, dū y demás partículas adheridas al nombre propio.

Banū-l-Aṣbag b. Muḥammad b. Saʿīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān *(omeyas*, 3, pp. 82-3).
Ašŷaʿ, 24.
Banū ʿAṭif b. Šuhayb b. ʿAṭif b. Muʿāḏ b. Yazīd b. al-Ḥurr b. Ḥabīb b. Sufyān b. al-Gafr b. Nufayl b. Ḥabīb, de Elvira *(jaṭʿamíes*, 49).
Banū ʿAṭiyya de Granada *(asadíes muḥāribíes* [Asad de Rabīʿa], 37).
Banū ʿAṭṭāf b. al-Ḥuṣayn b. al-Daŷn *(ʿuqaylíes*, 34).
Banū ʿAwf b. Murra, de Sevilla *(murríes* [Murra de Gaṭafān], 23).
al-Aws, 43.
al-Azd, 46.

Bāhila, 20.
Banū Bahr, de Villanova de los Bahríes *(lajmíes*, 64).
Bakr de Hawāzin, 26.
Bakr Wāʾil, 40.
Balī, 77.
Banū Balŷ b. Yaḥyà b. ʿAmr b. ʿAbd al-Raḥmān b. Jālid b. Burayd b. ʿAbd Allāh b. Abī Burda b. Abī Mūsà, de Sevilla *(ašʿaríes*, 52).
Banū Baštagīr, de Sevilla *(jiyāríes*, 50).
Banū-l-Bāŷī, de Sevilla *(lajmíes*, 64).
Baŷīla, 48.

Ḍabba, 16.
Banū-l-Dājil, de Ḥimṣ *(hawzaníes*, 71).
Dārim, 15.
Daws, 47.
Ḍubayʿa, 36.
Ḏubyān, 21 *ter*.

Fazāra, 22.
Fihr, 9.
Banū Fuertes, de Zaragoza y la Frontera *(ʿuḏríes*, 81).

Gāfiq, 42.
Gassān, 45.
Gaṭafān, 21.

Ḥabībíes (Banū Ḥabīb b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd) *(omeyas*, 3, p. 68).
Ḥaḍramawt, 86.
Banū Ḥafṣ b. Aḥmad b. ʿAmmār b. Ŷubayr b. Yūsuf b. Ṯaʿlaba b. Yazīd b. Ṯaʿlaba b. Aws b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḥamī-l-Dabr ʿĀṣim b. Ṯābit, de Beja *(awsíes*, 43).
Ḥafṣíes (Banū Ḥafṣ b. ʿUmar) *(omeyas*, 3, p. 68).
Hamdān, 51.
Banū Ḥamdīn, de Córdoba *(taglabíes*, 39).
Ḥammūdíes *(ʿalíes*, 2).
Ḥarāz, 72.
Banū Hārūn, de Córdoba *(jazraŷíes* 44).
Banū Hārūn b. Zurʿa, de Tudmir *(dawsíes*. 47).
Banū Ḥassān, de Guadix *(gassāníes*, 45).
Banū Ḥāṭib b. Abī Baltaʿa *(lajmíes*, 64).
Hawāzin, 25.
Hawzan, 71.
Banū Ḥāŷib b. al-Muntafiq, de Guadix *(ʿuqaylíes*, 34).
Banū Ḥaŷŷāŷ, de Sevilla *(lajmíes*, 64).
Banū Ḥazm, de Sevilla *(bakríes* [Bakr b. Hawāzin], 26).
Ḥimyar, 68.
Banū Hūd, de Zaragoza *(ŷuḏāmíes*, 63).
Huḏayl, 11.
Banū-l-Ḥuṣayn b. al-Daŷn, de Mentesa *(ʿuqaylíes*, 34).
Banū-l-Ḥusayn (Ṭubníes), de Córdoba *(tamīmíes*, 14).
Banū-l-Ḥusayn b. Yaḥyà b. Saʿīd b. Saʿd b. ʿUbāda, de Corbalán *(jazraŷíes*, 44).

Idrīsíes *(ʿalíes*, 2).

Iyād, 41.
Banū ʿIyāḍ, de Elvira *(ḏubyāníes*, 21 *ter)*.

Banū Jaldūn, de Sevilla *(ḥaḍramíes*, 86).
Jaṭʿam 49.
Jawlān, 60.
al-Jazraŷ, 44.
al-Jiyār, 50.
Banū Jubayb, de Ijtiyāna de Cabra *(jazraŷíes*, 44).
Jušayn, 83.

Kalb, 85.
Kilāb, 32.
Kināna, 10.
Kinda, 65.

Lajm, 64.

Maʿāfir, 61.
Maḏḥiŷ, 54.
Banū Maḥmūd, de Lucena, rama de los Banū-l-Muhallab *(azdíes*, 46).
Mahra, 78.
Majzūm, 6.
Banū Mardanīš, de Murcia *(ŷuḏāmíes*, 63).
Banū Maṭrūḥ, de Córdoba *(bakríes*, [Bakr Wāʾil], 40).
Banū Māzin b. Rabīʿa b. Zubayd b. Ṣaʿb, de Sevilla *(zubaydíes*, 58).
Banū Muʿāḏ, de Córdoba *(šaʿbāníes*, 69).
Banū Mufawwiz, de Játiva *(maʿāfiríes*, 61).
Banū-l-Muhallab *(azdíes*, 46).
Banū-l-Muhāŷir, de la Frontera *(tuŷībíes*, 67).
Banū Munajjal, de Jaén *(maʿā firíes*, 61).
Banū Munḏir b. al-Ḥāriṯ b. ʿAyšūn b. al-ʿAlāʾ b. al-Muʿallà b. al-ʿAŷlān b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf, de Beja *(ṯaqafíes*, 28).
Banū-l-Muntaṣir, de Granada *(murríes* [Murra de Qaḥṭān], 59).
Murād, 55.
Banū-l-Murjī (Banū ʿAbd al-ʿAzīz), de Šarrāna de Jerez *(lajmíes*, 64).
Murra de Gaṭafān, 23.
Murra de Qaḥṭān, 59.
Muzayna, 13.

Nahd, 80.
Namir, 38.
Naṣr, 29.
Banū Naŷīḥ b. Sālim b. Mūsà b. ʿĪsà b. Hāniʾ b. Muslim b. Abī Muslim, de Elvira *(jawlāníes*, 60).
Banū Numāra *(lajmíes*, 64).
Numayr, 31.

Omeyas, 3.

Banū Qalṭīn, de Ijtiyāna de Cabra *(jazraŷíes* 44).
Qamaʿa, 17.
Banū-l-Qāsim, de Alpuente *(fihríes*, 9).
Qayn, 82.
Qays ʿAylān, 18.
Quḍāʿa, 76.
Banū-l-Qulayʿī, de Granada *(gassāníes*, 45).
Qu šayr, 33.

Banū Rabīʿ b. Muḥammad b. Rabīʿ b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. Mutawakkil b. Ṭāhir b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Salām b. ʿAbd Allāh b. Ḥanẓala Gasīl al-Malāʾika, de Córdoba *(awsíes*, 43).
Rabīʿa, 35.
Banū Rašīq (*qušayríes*, 33).
Ḏū Ruʿayn, 70.

Šaʿbān, 69.

Saᶜd al-ᶜAšīra, 57.
Saᶜd de Hawāzin, 27.
Banū Šāhir b. Zurᶜa, de Tudmir *(dawsíes*, 47).
Banū Saᶜīd, de Alcalá la Real *(ᶜansíes*, 56).
Banū Saᶜīd al-Jayr b. el emir ᶜAbd al-Raḥmān I, de Denia *(omeyas*, 3, página 70).
Banū Saᶜīd al-Jayr b. el emir al-Ḥakam I *(omeyas*, 3, p. 74).
Banū Ṣajr, de Carmona *(gaṭafāníes* 21).
al-Sakūn, 66.
Salūl, 30.
Banū Sāmī, de Guadix *(ᶜuqaylíes*, 34).
Banū Abī-l-Šammāj Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yazīd b. Madrik b. al-Ŷahm, de Tudmir *(ŷuḏāmíes*, 63).
Banū Šaqq Ḥabba, o Banū-l-Šawḥaba *(omeyas*, 3, p. 67).
Banū-l-Šayj, de Tudmir *(qamaᶜíes*, 17).
Banū Simāk, de Granada *(ᶜāmilíes*, 62).
Banū Sirāŷ, de Córdoba *(maḏḥiŷíes*, 54).
Banū Sirāŷ, de Pechina *(quḍāᶜíes*, 76).
Sulaym, 19.
Banū Ṣumādiḥ, de Almería *(tuŷībíes*, 67).

Taglib, 39.
Banū Ṯaᶜlaba b. ᶜUbayd b. Mubaššir b. Lawḏān b. Salāma b. Mālik b. al-Ḥashās, de Córdoba *(ŷuḏāmíes*, 63).
Tamīn, 14.
Tanūj, 84.
Ṯaqīf, 28.
Taym, 5.
Ṭayy' 53.
Tubníes, de Córdoba *(tamīmíes*, 14).
Banū Ṯuwāba b. ᶜAdī b. ᶜAmr b. al-Ḥāriṯ b. Manīᶜ, de Sevilla *(lajmíes*, 64).
Tuŷīb, 67.

Banū ᶜUbayd Allāh b. ᶜUkkāša b. Miḥṣan b. Kabīr b. ᶜAbd Allāh b. Kultūm b. Salīṭ b. Ṯabra b. ᶜUmayr b. Gālib b. Muḥammad b. ᶜUkkāša b. Miḥṣan, de Wādī ᶜAbd Allāh *(asadíes* [Asad de Muḍar], 12).
ᶜUḏra, 81.
Banū ᶜUḏra, de Algeciras *(ᶜuḏríes*, 81).
Banū ᶜUmar, de Guadix *(gassāníes*, 45).
ᶜUqayl, 34.
Banū ᶜUṣfūr, de Sevilla *(ḥaḍramíes*, 86).
Banū ᶜUtaym b. Sufyān, de Cártama *(jazraŷíes*, 44).
Banū ᶜUṯmān b. Marwān b. Abān b. ᶜUṯmān (llamados Banū-l-Šawḥaba), descendientes del califa ᶜUṯmān b. ᶜAffān *(omeyas*, 3, p. 67).

Banū Wāfid de Sevilla *(lajmíes*, 64).
Banū-l-Walīd b. Muḥammad b. Saᶜīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān *(omeyas*, 3, pp. 82-3).
Waqqašíes, de Toledo *(ḳināníes*, 10).

Banū-l-Ŷadd, de Niebla y Sevilla *(fihríes*, 9).
Banū Ŷaḥḥāf, de Valencia *(maᶜāfiríes*, 61).
Yaḥṣub, 74.
Banū Ŷahwar, de Córdoba *(ḳalbíes*, 85).
Banū Yaᶜmar, de Úbeda *(ḍubayᶜíes*, 36).
Banū Yarīm, de Sevilla *(jiyāríes*, 50).
Ŷuḏām, 63.
Banū Ŷūdī, de Elvira *(saᶜdíes* [Saᶜd de Hawāzin], 27).
Ŷuhayna, 79.
Ŷumaḥ, 8.
al-Ŷuraš, 75.

Zabbāníes (Banū Zabbān b. ᶜAbd al-

ᶜAzīz b. Marwān), de Niebla *(omeyas*, 3, p. 83).
Zaydíes *(ᶜalíes*, 2).
Banū-l-Zibriqān, de Talavera *(tamīmíes*, 14).
Banū Ziyād b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Zuhayr b. Nāšira b. Lawḏān b. Ḥuyà, de Cártama *(lajmíes*, 64).
Zubayd, 58.
Banū Zuhr, de Sevilla *(iyādíes*, 41).
Zuhra, 4.

RELACIÓN DE LOCALIDADES EN LAS QUE HUBO ASENTAMIENTOS DE TRIBUS ÁRABES *

Albaida (valle de): vide Rugat.
Alcalá de los Banū Saᶜīd (Alcalá la Real): ᶜansíes, 56; yaḥṣubíes, 74.
Alcaycía (Valencia): qaysíes, 18.
Alcira: majzūmíes, 6.
Algeciras: kināníes, 10; lajmíes, 64; ᶜuḏríes, 81; ŷuḏāmíes, 63.
Alhendín (Granada): hamdāníes, 51.
Alicante (región de): qamaᶜíes, 17.
Almódovar: vide ᶜUqdat al-zaytūn.
Alpuente: fihríes, 9.
Alpujarra: asadíes (Asad b. Juzayma), 12.
Alquería de los Baḥríes (Sevilla): lajmíes, 64.
Arbūna: dawsíes, 48.
Arjona: dawsíes?, 48.
Āš (Sevilla): lajmíes, 64.

Badajoz: ḥaḍramíes, 86; zuhríes, 4.
Baena: muzaníes. 13.
Baḥriyyīn *((qaryat al-)*: lajmíes, 64.
Balī *(mawdiᶜ)* (Córdoba): balawíes, 77.
Baza: ṭayyíes, 53.
Beja: awsíes, 43; ṯaqafíes, 28; zuhríes, 4.
Belalcázar: gāfiqíes, 42.
Benicáis (Alicante): qaysíes, 18.
Benicanena (Valencia): kināníes, 10.
Benioquer (Valencia): ᶜuqaylíes?, 34.
Benitagla (Almería): taglabíes, 39.
Bérchules: asadíes (Asad b. Juzayma), 12; numaríes, 31

* Hemos creído útil redactar esta «Relación», donde el lector podrá encontrar, junto al nombre de cada localidad, las tribus o fracciones árabes que habitaron en ella. Hemos excluído el nombre de Córdoba que, por razón de ser capital del Estado y ciudad muy populosa, albergó, lógicamente, a miembros de todas las tribus árabes. Por lo que toca a Granada, recogemos únicamente sus pobladores más antiguos, que son los verdaderamente interesantes para nuestro objeto, y que podrán encontrarse agrupados bajo el topónimo *Elvira*, y algunos también bajo el propio de *Granada;* pero hemos excluído los que corresponden a la época nazarí, ya que esta ciudad entonces, por ser el receptáculo a donde fueron acogiéndose los musulmanes de toda la Península a medida que avanzaba la Reconquista, contó con representantes de todos o casi todos los linajes, y así lo atestigua Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, pp. 35-36. — Las *nisbas* registradas van acompañadas, como siempre, del número que corresponde a la tribu respectiva en nuestro texto, donde podrán encontrarse los datos y circunstancias de estos asentamientos.

Billat al-ᶜāmiliyyīn (Rayyo): ᶜāmilíes, 62.
Binna (= Peña) (Rayyo): lajmíes, 64.
Burŷat Banī Ḥassān (Elvira): gassāníes, 45.

Cabra: omeyas, 3, p. 70.
Cabra: vide Ijtiyāna.
Calatrava: bakríes (Bakr b. Wā'il), 40; ŷuḏāmíes, 63.
Callosa (región de): qamaᶜíes, 17.
Canena (Jaén): kināníes. 10.
Carmona: iyādíes, 41; gaṭafāníes, 21.
Cártama: jazraŷíes, 44; lajmíes, 64.
Calatayud: tuŷībíes, 67.
Corbalán (Zaragoza): jazraŷíes, 44; omeyas, 3, p. 85.
Cúllar: ṭayyíes?, 53.

Dalías: ᶜuḏríes, 81.
Daroca: tuŷībíes, 67.
Denia: omeyas, 3, p. 74.

Écija: naṣríes, 29.
Elche: qamaᶜíes, 17.
Elvira: ašŷaᶜíes, 24; ḏubyāníes, 21 *ter*; gassāníes, 45; hamdāníes, 51; jaṯᶜamíes, 49; jawlāníes, 60; jušaníes, 83; kilābíes, 32; murríes (Murra de Gaṭafān), 23; qušayríes, 33; saᶜdíes (Saᶜd de Hawāzin), 27.
Estercuel: tamīmíes, 14.

Faḥṣ Ruᶜayn (Zafarraya): ruᶜayníes, 70.

Granada: ᶜāmilíes, 62; asadíes (Asad de Rabīᶜa), 37; gassāníes, 45; murríes (Murra de Qaḥṭān), 59; numaríes, 31.
Guadaira: vide Muela de los Banū Kināna.
Guadalajara: bāhilíes, 20.
Guadix: fihríes, 9; gassāníes, 45; rabaᶜíes, 35; saᶜdíes (Saᶜd al-ᶜAšīra), 57; ᶜuqaylíes, 34.
Gulyār (Cúllar?): ṭayyíes, 53.

Ḥamdān *(manzil)*: hamdāníes, 51.
Ḥarāz *(qarya)* (Sevilla): ḥarāzíes, 72.
Hawzan *(manzil* o *qarya)* (Sevilla): hawzaníes, 71.
Ḥiṣn Waḍḍāḥ (Rayyo): namaríes, 38.
Huelva: bakríes (Bakr b. Wā'il), 40.

Ijtiyāna, de Cabra: jazraŷíes, 44.

Jaén: bāhilíes, 20; jušaníes, 83; kināníes, 10; maᶜāfiríes, 61; qušayríes, 33; ṭayyíes, 53; ᶜuḏríes; 81; ᶜuqaylíes, 34.
Játiva: maᶜāfiríes, 61.
Jawlān *(Qalᶜat)*: jawlāníes, 60.
Jerez: vid. Šarrāna.
Jérica: jazraŷíes, 44.
Jódar: vid. Lajšabil.

Kināna (Fuerte de): kināníes, 10.
Kināna (Muela de los Banū): kināníes, 10.
Kintuš Maᶜāfir: maᶜāfiríes, 61.

Labaṣ (Sevilla): lajmíes, 64.
Lajšabil, de Jódar: kilābíes, 32.
Lanŷas (Rayyo): omeyas, 3, p. 68.
Levante: sulamíes, 19.
Lucena: azdíes, 36.

Maᶜāfir (Quintos de): maᶜāfiríes, 61.
Mantīša (Mentesa): ᶜuqaylíes, 34.
Manzil Hamdān (Elvira): hamdāníes, 51.
Manzil Hawzan (Sevilla): hawzaníes, 71.
Manzil Ṭayy' (Murcia): ṭayyíes, 53.
Masalavés (Valencia): bakríes (Bakr de Hawāzin), 26.
al-Mawsiṭa (distrito de Niebla): salūlíes, 30.
Mentesa (Jaén): ᶜuqaylíes, 34.
Mora (Aljarafe de Sevilla): yaḥṣubíes, 74.
Morañana de los Gāfiqíes (Sevilla): gāfiqíes, 42.
Morón: balawíes, 77; kalbíes, 85; ŷuḏāmíes, 63.

Muela de los Banū Kināna (en el Guadaira): kināníes, 10.
Murād *(ḥiṣn* entre Sevilla y Córdoba): murādíes, 55.
Murcia: ḥaḍramíes, 86; kināníes, 10; ŷuḏāmíes, 63.

Narbona: dawsíes, 48.
Niebla: fihríes, 9; ḥarāzíes, 72; iyādíes, 41; jušaníes, 83; yaḥṣubíes, 74; zabbāníes (omeyas), 3, p. 83.

Onda: awsíes, 43; quḍāᶜíes, 76.
Orihuela: huḏalíes, 11.

Pechina: quḍāᶜíes, 76; ŷurašíes, 75.
Peña (Rayyo): lajmíes, 64.

Qalᶜat Jawlān: jawlāníes, 60.
Qalᶜat Banī Saᶜīd o Qalᶜat Yaḥṣub (Alcalá la Real): ᶜansíes, 56; yaḥṣubíes, 74.
Qaršāna (Aljarafe): gaṭafāníes, 21.
Qaryat al-Baḥriyyīn (Sevilla): lajmíes, 64.
Qaryat Ḥarāz (Sevilla): ḥarāzíes, 72.
Qaryat Ḥawzan (Sevilla): hawzaníes, 71.
Quintos de Maᶜāfir (Sevilla): maᶜāfiríes, 61.

Rayyo: aššᶜaríes, 25; lajmíes, 64; nahdíes, 80; omeyas (ḥabībíes), 3, p. 68; qayníes, 82.
Ruᶜayn *(Faḥṣ* de): ruᶜayníes, 70.
Rugat (valle de Albaida): fihríes, 9.

Saltes: bakríes (Bakr b. Wā'il), 40.
Šarrāna (Jerez): lajmíes, 64.
Segura (Jaén): gāfiqíes, 42.
Sevilla: aššᶜaríes, 52; bakríes (Bakr de Hawāzin), 26; fihríes, 9; ḥaḍramíes, 86; hawāzaníes, 25; hawzaníes, 71; jawlāníes, 60; jiyāríes, 50, kalbíes, 85; lajmíes, 64; murríes (Murra de Gaṭafān), 23; ŷuḏāmíes, 63.
Sidonia: jaṭᶜamíes, 49; jazraŷíes, 44; kināníes, 10; lajmíes, 64; ŷuḏāmíes, 63.
Šūs al-Anṣār (Sevilla): awsíes, 43; jazrayíes, 44.

Talavera: tamīmíes, 14.
Ṭayy *(manzil):* ṭayyíes, 53.
Tíjola: ṭayyíes, 53.
Toledo: anṣāríes, 43-44; bāhilíes, 20; kināníes, 10.
Torre de los Banū Ḥassān (Elvira): gassāníes, 45.
Tudmir: dawsíes, 47; kināníes, 10; ŷuḏāmíes, 63.

Úbeda: ᶜabsíes, 21 *bis;* ḍubayᶜíes, 36.
ᶜUqdat al-Zaytūn (en Almodóvar): kilābíes, 32.
Urš al-Yamān (Pechina): quḍāᶜíes, 76.

Valencia: maᶜāfiríes, 61.
Valencia (región de): kināníes, 10; lajmíes, 64; ṯaqafíes, 28.
Villa de los ᶜĀmilíes (Rayyo): ᶜāmilíes, 62.
Villanova de los Baḥríes (Sevilla): lajmíes, 64.

Waḍḍāḥ *(ḥiṣn* del distrito de Rayyo): namaríes, 38.
Wādī ᶜAbd Allāh (Jaén): asadíes (Asad b. Juzayma), 12.

Yanaba: maᶜāfiríes, 61.

al-Zabārika: tamīmíes, 14.
Zafarraya: ruᶜayníes, 70
Zalia: gassāníes, 45.
Zaragoza: tuŷībíes, 67; ᶜuḏríes, 81; ŷuḏāmíes, 63.

ELÍAS TERÉS.

«AL-QIWĀM» Y «AL-ANNIYYA» EN LAS TRADUCCIONES DE GUNDISALVO

Hace ya cerca de veinte años que en la Escuela de Estudios Árabes leía yo *al-Naŷā'* de Avicena en la edición del Cairo 1331 h. En un momento en que la tenía abierta por la p. 14, se me acercó un simpático joven tetuaní, que, hecha ya en España su carrera de Derecho, preparaba una tesis doctoral. Más tarde conocí también en Tetuán a su familia, que naturalmente hablaban todos marroquí, aunque también se entendían con los que hablaban castellano. Rogué, pues, entonces al joven jurista, mostrándole el libro abierto, que me leyese la línea sexta: فصل في الفصل. «Bien, y ¿cómo se traduce?» — «Artículo del...»

No me extrañé yo ante la perplejidad y aun turbación del joven, ni tampoco me tuve ni me tengo por mejor conocedor del árabe. Lo que sí me imaginé entonces, y aún me imagino ahora, es que por buen romancista que fuera el moro latinado del siglo XII o el judío ladino su contemporáneo no poseerían de ordinario mucho mejor el árabe, ni como romancistas toledanos alcanzarían mayor altura que mi simpático tetuaní en el castellano, ni finalmente serían en alguna ciencia mucho más sabios que mi doctorando en derecho.

En el caso, el intermediario de que Gundisalvo se aprovechara para traducir del árabe al romance toledano — y ello se hacía sin escribirlo, porque lo que Gundisalvo escribía al oír la palabra romance, era la palabra latina más clásica que él conocía —; ese intermediario, digo, ¿qué haría, por ejemplo, al encontrarse — y el caso ocurriría necesariamente con muchos otros términos — con la palabra صيرورة, *ṣayrūra?* Ante esa pa-

labra podemos aun hoy día sorprender, no a un cualquiera, sino a un especialista en filosofía: a Ibn Dawūd, *israelita philosophus*. Iba él dictando en vulgar, palabra por palabra, el *Sextus Naturalium*. Llega a la Quinta Parte, cap. IV, y se encuentra con este pasaje: وليس ذلك للنفس فقط بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصور فانما يرجح وجوده على لا وجوده استعداد المادة له وصيرورتها خليقة به [1].

De suponer es que entre Ibn Dawūd y Gundisalvo darían varias vueltas al pasaje: uno explicaría la idea; recorrería el otro mentalmente al vocabulario latino. He aquí el resultado:

Hoc autem non contingit in anima tantum sed in omnibus formis habentibus initium, quarum esse non preponderat supra earum non-esse, nisi quia materia aptior est quantum ad illas et dignior illis [2].

¿Qué palabra de éstas corresponde al término *ṣayrūra*? ¡El calco que imagina Renan en los traductores falla tantas veces! Ese término va oculto en el *dignior illis*. Claro es que una cosa, por su misma naturaleza, sin respecto alguno a su *ṣayrūra*, puede ser digna de otra y aun la más digna entre todas. Yo me atrevería a traducir:

Contra el que una cosa continúe sin existir, puede prevalecer el existir mismo, precisamente porque la cosa ha hallado una materia disponible, materia que ya antes había *devenido* acomodada para esa existencia.

Aun me instará alguno preguntando por la palabra que corresponde a *ṣayrūra*. A esto hay que advertir que el castellano, aun en el siglo XX, no ha llegado a formar un sustantivo cuyo concepto responda al del árabe, ni el latín del siglo XII tenía un sustantivo apropiado. Gundisalvo al traducir los *Maqāṣid* puso primero: «Verum est autem quod valent ad *faciendum* ipsa

[1] Jan Bakoš, *Psychologie d'Ibn Sinā (Avicenne) d'après son œuvre Aš-Šifā'*, I, texte arabe, 1956, pp. 225-226.

[2] *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, fº 24 *vb*, 20 ss.

universalia *esse (ṣayrūra)*... = Es cierto que en el *devenir* existentes los conceptos universales...» [3]. Más tarde entrevió Gundisalvo el concepto con más precisión:

Igitur rem esse est quiddam, et *facere* eam *esse (ṣayrūra)* est aliud; esse vero rei causam et factorem est quiddam, et *fieri ipsum (ṣayrūra) esse* causam rei et factorem est aliud. Igitur *facere* esse *(ṣayrūra)* post non esse oppositum est ad *fieri (ṣayrūra)* causam et factorem, cum prius non fuerit. Similiter etiam iam esse est oppositum ad esse causam et factorem... Verum est autem quod vulgus non intelligit differentiam inter aliquid esse factorem et inter illud *fieri (ṣayrūra)* factorem et propter hoc imaginant quod imaginant [4].

Aquí tenemos el origen no solamente de la idea o concepto, sino también especialmente la nomenclatura de los Escolásticos, que con Santo Tomás [5] distinguen tantas veces entre el *fieri rei* y el *esse rei*. Pero tampoco ellos llegaron a formar un verdadero sustantivo latino que tradujera el *ṣayrūra*.

[3] Rev. J. T. Muckle, C. S. B., *Algazel' Metaphysics* [*and Physics*] *A Mediaeval Translation*, Toronto 1933, p. 30, 8 ss.: en árabe, ed. Cairo 1331 h., p. 111, lín. 14.

[4] Muckle, *ibidem*, p. 50, lín. 14 ss. (pero léase todo pp. 46-51): en árabe, *ibidem*, p. 136 ss. (pero léase desde p. 131, 15 a 137, 13).

[5] Santo Tomás entendió perfectamente esa doctrina de Avicena y le dió innumerables aplicaciones. Así propone la cuestión: «Utrum Deus alia a se cognoscat»; y entre las dificultades tenemos la siguiente: «20. Praeterea res praecipue cognoscuntur per suas causas, et maxime per causas quae sunt *causae esse rei*. Sed inter quatuor causas, efficiens et finalis sunt *causae fieri*, non *esse rei;* forma autem et materia sunt *causae essendi* rerum, quia intrant eius constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo...» La respuesta del Santo Doctor dice así: «Ad vicessimum dicendum quod, quamvis agens naturale, ut dicit Avicenna, lib. VI Metaph., cap. II, non sit *causa* nisi *fiendi*, cuius signum est quod, eo destructo, non cessat *esse rei*. sed *fieri* solum, agens tamen divinum quod est *influens esse* rebus, est *causa essendi*, quamvis rerum constitutionem non intret. Et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intrant rei constitutionem. Et ideo non solum cognoscit *fieri rei* sed *esse* eius et principia essentialia ipsius» (*De veritate*, q. 2, a. 3: ed. Vives, tom. 14, pp. 350 y 354). Los mismos pensamientos y fórmulas tenemos en: *De veritate*, q. 5, a. 8: pp. 434 y 437; sin citar a Avicena nos da una magnífica exposición en la: *Summa Theol.*, 1, q. 104, a. 1. Véanse además: *Summa Theol.*, 1, q. 45, a. 5; *Summa c. Gent.*, II, 21; etc.; *De potentia* q.5, a. 5; a. 6; a. 7 (Quarto); *De potentia*, q. 7, a. 2; etc.

Tenemos un caso en que alcanzar el concepto trasciende, según Algazel, las facultades de la gente ordinaria y quizá podamos añadir que también supera algunas veces la ciencia de los eruditos. Y cuando no la supera, tal vez se encuentren con un lenguaje que carece de término propio para expresarse [6].

Como el caso de *faṣl* en el sentido de 'differentia specifica' y como el de *ṣayrūra* para significar el 'fieri' de las cosas, se podrían poner muchísimos otros semejantes. Prácticamente son incontables. Un lector avisado que conozca ya algo los muchos libros filosóficos en cuya traducción intervino Gundisalvo, inferirá fácilmente: *a)* la insuficiencia de un intermediario que no fuese erudito, a no ser, claro está, que el propio Gundisalvo fuese ya un filósofo bien formado y, además, poseyera el árabe y la terminología arábiga filosófica, pero entonces no era necesario sino más bien perjudicial el intermediario; *b)* también es evidente que tanto los romances que se iban formando, como el latín mismo cultivado entre los eruditos y sabios de entonces, carecían de un tecnicismo adecuado para las ciencias aristotélicas que se iban traduciendo, tanto del árabe como del griego. Había que escribir una filosofía nueva difícil de entender; había que buscar un lenguaje nuevo.

Para evidenciar todo esto, vamos a profundizar aquí en dos casos que pueden instruirnos mucho sobre los conceptos y sobre el nuevo lenguaje. Estudiaremos los términos: *al-qiwām* y *al-anniyya* en las traducciones de Gundisalvo, principalmente en las obras traducidas de Avicena. Cierto confusionismo debido al cambio de significado de las palabras latinas que les correspondían, relacionó de un modo inconveniente las mencionadas palabras árabes.

[6] Jan Bakoš (vol. II, pp. 162-163) traduce así: «Mais cela n'existerait pas seulement pour l'âme; plutôt, parmi les formes, l'existence de tout ce qui commence d'être, n'étant pas encore, ne serait préférée à sa non-existence que par la préparation de la matière qu'il possède et parce qu'il lui est propre que la matière *devienne* telle ou telle».

'AL-QUIWĀM' TRADUCIDO POR 'EXISTENTIA'

En muchas de las obras traducidas se encontró Gundisalvo con la palabra *al-qiwām*. Vamos a recorrerlas transcribiendo los pasajes más representativos para darnos a entender su significado.

1° Ya muy al comienzo de la *Isagoge* podemos leer:

Illae autem [res: *al-mawŷūdāt*] quae non habent esse [*lā wuŷūd lā-hā*] nisi quia possibile est eas admisceri motui, iterum dividuntur in duo: quia aut sic sunt quod nec esse nec intelligi possunt [*lā fi l-qiwām wa-lā fi l-wahm*] absque materia propria, sicut forma humana aut asinina, aut sic quod possunt intelligi absque materia sed non esse [*fi l-wahm dūna l-qiwām*], sicut quadratura, ad quam intelligendam non est omnino necesse appropriari eam aliqua specie materiae [7].

Aquí tenemos las dos veces convertido el sustantivo *al-qiwām* en el infinitivo 'esse', en cuya amplitud lo mismo queda comprendida la constitución y subsistencia de las cosas que su simple existencia. Sin embargo, nótese bien que tanto *al-qiwām* como *al-wahm* se oponen aquí a *al-wuŷūd*. Algún matiz distinto consideraba, pues, Avicena en las mencionadas expresiones.

En el mismo capítulo tenemos:

Partes ergo scientiarum sunt: aut speculatio de concipiendo ea quae sunt [*al-mawŷūdāt*] cum hoc quod habent in motu esse et existentiam [*wuŷūda wa-qiwāma*] et pendent ex materiis propriarum specierum, aut speculatio secundum quod sunt separata in intellectu non in esse [*taṣawwura lā qiwāma*], aut secundum quod sunt separata ab his in esse et intellectu [*qiwāma wa-taṣawwura*] [8].

Por la traducción se ve que el ms. de Gundisalvo tenía en el primer caso: *wuŷūda wa-qiwāma*, como tiene también un ms. en que se conserva el original árabe. Sin duda que debe

7 *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, f° 2 *ra*, 32 ss.: en árabe, pp. 12, 15 a 13, 2.

8 *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, f° 2 *rb*, 6 s.: en árabe, p. 14, 3-6.

leerse con los editores: *taṣawwura wa-qiwāma*. Pero esa falsa lectura indujo a Gundisalvo a considerar aquí *al-qiwām*, como sinónimo de *al-wuǧūd* y por eso lo traduce por *esse* en los dos casos siguientes. En vez del *intellectu non in esse* (como tienen los mss. Vat. lat. 2186, 87 *r*, 8-9 y Vat. lat. 4428, 1 *va*, 66) tenemos en la ed. de 1508: *intellectu tantum*, menos conforme con el original.

Observemos, además, que el *al-muqawwim* se traduce por 'existens': 10 *va*, 52: 98, 1; *al-qā'im* por 'subsistens'; y prescindamos de un 'existens' que con frecuencia *se añade* para completar el sentido. En cuanto al verbo *qāma* y otros derivados, encontramos la traducción *constituere* y derivados: 4 *ra*, 53: 31, 4; 4 *rb*, 3: 31, 13; 4 *rb*, 60-63: 33, 8-9; 4 *va*, 3. 4. 5. 11: 33, 12-16; 4 *va*, 31. 37. 39. 40: 34, 14. 16. 16 y 35, 1; 4 *va*, 62. 64. 65. 65 y 4 *vb*, 1. 1. 2: 35, 11-14; 4 *vb*, 25-27: 36, 7-8; 5 *ra*, 36. 37: 38, 18. 18; 5 *vb*, 56 (intrínseca). 58 (constitutiva): 45, 11. 12; 6 *va*, 34: 51, 4; 8 *va*, 3. 6. 26: 74, 11. 12. 13 y 75, 9; 8 *vb*, 41-58: 78, 5-15; 9 *ra*, 21-51: 79, 12-80, 13; 9 *rb*, 4. 6. 8. 14: 81, 2-8; 10 *va*, 5: 96, 9; 11 *rb*, 42: 105, 11; 12 *ra*, 16. 18: 112, 1. 2. Parece que esta constancia en tantos casos hubiera sido perfecta si el *al-qiwām* se hubiera traducido por *constitutio*. Un defecto en el ms. utilizado lo hizo sinónimo de *esse*, como hemos visto, a no ser que *esse* tenga ahí un significado distinto del de *wuǧūd* según el tecnicismo de Gundisalvo que hemos de encontrar.

2° En la *Sufficientia*, *al-qiwām* se traduce por 'existentia': 18 *rb*, 31. 37. 45: 12 *r*, 28 y 12 *v*, 1. 4; 18 *va*, 38. 39: 13 *r*, 1. 2; 32 *vb*, 15: 42 *r*, 12. — Nótese que *al-kawn* se traduce también varias veces por 'existentia': 27 *rb*, 38. 39. 46.47. (cf. 50): 28 *v*, 24. 25. 28. 30. También 'existentia' corresponde una vez a *ḥaqīqa:* 32 *vb*, 36: 42 *r*, 20. Si estos dos últimos casos vienen de los traductores, es palmario que para ellos 'existentia' no era sinónimo de 'esse' en cuanto nosotros les contraponemos a la 'essentia', sino que era algo de esta última. Igualmente, *qā'im* se traduce por 'existens': 32 *vb*,

37: 42 *r*, 21; y *qāma* por 'existere': 14 *rb*, 45. 49: 4 *v*,1. 3; 28 *ra*, 59: 32 *r*, 29 *(la-hu qiwām)*; 29 *rb*, 42-53:

Et hoc accidens necesse est ut soleat *esse* non in subiecto, aut non soleat. Si autem solet *esse* non in subiecto et iam subiectum est cum spatio, tunc hoc spatium necesse est ut *sit* coniunctum rei *existenti* non in subiecto praeter illud. Et id cui adiungitur spatium et *existit* in eo *existenti* per se est subiectum in quo *existit* spatium inane... Si autem non solet *esse* non in subiecto non habebit esse [*wuǧūd la-hu*] cum eo quod est secum nisi in subiecto. Ergo quomodo erit spatium per illud *existens* non in subiecto, cum ipsum non possit esse sine subiecto. Si autem dixerit..., intellectus huius dictionis est quod id quod non habet *existentiam per se* [*lā qiwām la-hu bi-nafsi-hi*], cum accidit ei quod non *existit per se* sed in subiecto, facit illud *existere per se* non in subiecto (en árabe p. 34, *v*, 21-28).

Además: 32 *ra*, 31: 40 *v*, 24; 34 *ra*, 14. 15: 44 *v*, 7. 8. Pero de ordinario *qāma* y sus derivados se traducen por 'constituere' y derivados: v. gr. 19 *rb*, 5 ss. (saepe): 14 *r*, 14 ss.

3º El *De anima* traduce *al-qiwām* por 'existentia' al menos dos veces: 15 *ra*, 30: 135, 13 (ed. Bakoš); 22 *vb*, 41: 206, 8 (cf. 198, 6). Confirman esta traducción los casos de *qā'im* por 'existens' o 'existit': 14 *va*, 6: 130, 3; 18 *rb*, 20: 167, 8; 22 *vb*,40: 206, 7; 24 *va*, 61: 224, 17; 24 *va*, 61: 225, 1; 24 *vb*, 30: 226, 8; 26 *rb*, 51. 51: 242, 1. 1. Adviértase que en 11 *ra*, 12: 99, 7 tenemos la misma frase que en la *Isagoge*, 2 *rb*, 7 ss.; su traducción aquí nos da bien el sentido: 'et non habet in se *stabile* esse' (ولا وجود ولا قوام له في نفسه). *Al-qiwām* es la estabilización del ser, lo que a la cosa da estabilidad e incesabilidad, cf. 13 *ra*, 9: 117, 3 y nótese que Avicena añade con frecuencia *bi-l-ḏāt* o bien *bi-nafsi-hi*, o algo equivalente, y es un matiz que no se debe a lo que nosotros llamamos 'existencia', a lo que hubiera también repugnado traducir la fórmula *bi-qiwāmi-hā* por: 'per se ipsam' (23 *ra*, 7: 207, 10). Otras maneras de traducir son: 'constitutio', 'constituere' 'perficere'...: 1 *rb*, 32: 10, 7. 7; 3 *va*, 53 s: 30, 8:

Causa perficiendi suam materiam propriam [léase: proximam] vel constituendi suum subiectum proprium [léase: proximum: فانها علة لقوام مادتها القريبة]. Sed de sensibili [anima] non est ita: videtur enim quod vegetabilis perficiat eius materiam (تقوم مادتها), ad quam postea consequenter advenit anima animalis; ergo anima animalis advenit in materiam quae iam prius est constituta (تقومت) ab illa que est causa perficiendi materiam (وهي علة لقوام هذه), in quam adveniat anima scilicet animalis. Ergo non est animalis nisi existens (قائمة) in subiecto.

Finalmente tenemos un solo caso en que traduce por 'existentia' el 'esse' o *wuǧūd* que se contrapone a 'essentia':

Dicemus igitur quod postquam hec in quibus videmus esse animam, sunt corpora et non perficitur esse eorum (يتم وجودها) secundum quod sunt vegetabilia vel animalia nisi propter existentiam huius rei in illis (لوجود هذا الشيء لها), tunc haec res pars est in constitutione eorum [*min qiwāmi-hā*] Partes autem constitutionis [*al-qiwām*] (sicut alias didicisti) duae sunt: una pars est id unde res est id quod est in effectu; altera vero pars est id unde res est id quod est in potentia, quod est illi sicut subiectum.

No sin razón sospechamos que aquí la palabra 'existentia' está puesta por 'esse' por obra y gracia de copistas y editores. Observemos que la 'constitutio' *(al-qiwām)* se compone de acto y potencia. Recordemos también que en la *Sufficientia* la palabra *al-kawn* se traduce una vez por 'existentia'; igualmente aquí la palabra *al-ḥuṣūl* se traduce por 'existentia':

Probatio autem certitudinis huius rei, scilicet quod existentia huius formae in estimatione est extra existentiam eius in imaginatione, hoc est... (16 *va*, 16-17: 148, 5: en India Of. 191 *r*, 20).

La equiparación que se hace entre *al-qiwām*, *al-kawn*, *al-ḥuṣūl*, por una parte, y 'existentia' por otra parte, demuestra claramente que 'existentia' en la mente de los traductores es algo distinto de la 'existencia' que nosotros contraponemos a la 'esencia', pues esta existencia no se compone de acto y potencia, sino que debe concebirse a modo de acto último.

4° Ya se sabe que los *Maqāṣid* de Algazel no son más que una refundición (o si se quiere un plagio) de una obra en persa de Avicena; también en ellos *al-qiwām* se traduce por 'existentia':

Existentia enim *(qiwām)* accidentium non es nisi per corpora. Et existentia corporum est ex partibus suis et ex forma et hyle. Existentia vero formae est propter hyle et existentia hyle est per formam (60, 7. 8. 9. 10: 147, 13. 14. 14. 15).

También 'existens' traduce a *qā'im* (en la lógica): 9 *ra*, 10-11. 13. 16: 46, 7. 8. 11; 9 *ra*, 44: 47, 5; (en la metaphysica) 5, 14: 82, 7; 18, 23: 96, 9; 51, 1: 47, 5; 57, 24: 144, 8; (en la physica) 180, 14: 298, 7. Una vez traduce *al-qā'im* por 'stabilis per se': 83, 7: 174, 15. — A su vez el verbo *qāma* y derivados es 'constituere' (metaphysica): 6, 10. 11. 15: 80, 17. 17 (في قوامه) y 81, 2; 7, 28: 82, 17; 7, 31. 32: 83, 1. 2; 22, 31: 102, 8. Alguna vez, sin embargo, es 'existere': 16, 10: 93, 10; 18, 6: 95, 15. Parece también que el 'subsistere' lo emplea para traducir a *ḥalla:* 17, 9: 94, 12; 17, 31: 95, 8.

5° La misma traducción de *al-qiwām* tenemos en la *Metaphysica* del *Šifā':* 70 *ra*, 37: 179 *v*, 17; 71 *vb*, 22: 183 *r*, 30; 74 *vb*, 41: 189 *v*, 2; 74 *vb*, 48: 189 *v*, 5; 75 *ra*, 14: 189 *v*, 19; 76 *va*, 50: 192 *v*, 12; 81 *vb*, 19-20: 202, 9; 81 *vb*, 20 ('existere per se' = *qiwām):* 202 *r*, 9; 81 *vb*, 33 'existere' = *qiwām):* 202 *r*, 15; 81 *vb*, 36: 202 *r*, 17; 91 *vb*, 41: 223 *v*, 18; 93 *va*, 11. 11-12: 227 *r*, 22; 93 *va*, 35-36 existentia per essentiam): 227 *v*, 3; 96 *va*, 16. 19: 234 *r*, 24. 25; 96 *vb*, 44: 235 *r*, 5; 98 *va*, 25. 26. 29. 30. 31. 31. 34. 34. 36: 239 *r*, 4. 5. 7. 8. 8. 8. 10. 11; 99 *ra*, 56: 240 *v*, 2; 99 *va*, 52 (extiterat existentia): 241 *v*, 9; 103 *vb*, 54: 250 *v*, 9; 104 *va*, 54: 252 *r*, 25; 105 *ra*, 36. 36. 40. 48. 55: 253 *r*, 26. 26. 28 y 253 *v*, 4. 6; 105 *rb*, 31: 253 *v*, 28 — Todos estos casos del 105 *ra* y 105 *rb* se hallan igualmente en el *Naǵā'* p. 456, 16. 16; p. 457, 3. 10. 15; p. 460, 2. Nematallah Carame traduce siempre 'subsistentia': p. 197,

18-19. 20. 27-28 [per se... subsistunt]; p. 198, 13. 24; p. 201, 29) —; 105 *va*, 19. 22: 254 *r*, 22. Son casi unas 40 veces.

Se confirma esta traducción de *al-qiwām* por 'existentia' con las muchas veces que *al-qā'im* se traduce por 'existens', 'existere', etc.: 74 *vb*, 60: 189 *v*, 12; 75 *va*, 9: 189 *v*, 17; 76 *rb*, 28: 192 *r*, 7; 77 *vb*, 27: 194 *v*, 18; 81 *va*, 56-57: 201 *v*, 27; 83 *vb*, 29: 206 *r*, 19; 85 *rb*, 11. 25: 209 *r*, 23. 28; 85 *rb*, 18-19: 209 *r*, 27; 86 *vb*, 11. 11: 210 *r*, 22. 22; 89 *vb*, 14. 17: 220 *r*, 8. 9; 93 *va*, 13: 227 *r*, 23; 93 *va*, 37: 227 *v*, 4; 96 *ra*, 59: 233 *v*, 13; 96 *va*, 45: 241 *v*, 2.

La misma idea de *al-qiwām* = 'existentia' y de *al-qā'im* = 'existens' concibió Gundisalvo en las palabras: 'constitutio', 'constituens', 'constituere', etc.: 70 *vb*, 3: 181 *r*, 21; 70 *vb*, 8. 9: 181 *r*, 24. 25; 70 *vb*, 21-22: 181 *v*, 2; 71 *ra*, 40: 182 *r*, 15; 74 *vb*, 52 s: 189 *v*, 8; 77 *vb*, 21. 21-22. 22. 24. 25. 26: 194 *v*, 17 s; 78 *ra*, 43. 43: 195 *r*, 26; 85 *rb*, 13: 209 *r*, 24; 85 *vb*, 9: 210 *v*, 1; 87 *va*, 28-29: 214 *r*, 17; 87 *vb*, 54. 54. 55: 215 *r*, 3; 87 *vb*, 57-58. 59: 215 *r*, 5; 88 *vb*, 26: 216 *v*, 28; 90 *ra*, 16-17: 220 *v*, 12; 93 *va*, 14-15. 15: 227 *r*, 23; 99 *ra*, 64: 240 *v*, 7. En todos estos términos, tantas veces repetidos, hasta tal punto ve Gundisalvo la misma idea, que otras veces traduce por 'existere' el árabe *qāma* (87 *va*, 28: 214 *r*, 17) y en la misma línea lo traduce por 'constituere' como hemos visto. Naturalmente alguna mayor variedad introducirá cuando se hallan a mayor distancia.

Sin embargo, en 73 *vb*, 45. 46: 187 *v*, 7. 8 tenemos *al-qiwām* = 'esse'; 87 *va*, 27: 214 *r*, 17 tenemos *al-qiwām* = 'essentiam'; 91 *rb*, 2. 4. 16. 16: 222 *r*, 15. 16. 24. 24, *al-qiwām* = 'essentia'; 99 *va*, 10: 241 *r*, 17 donde 'existentia' = *ḏāt*.

En todos estos casos parece haber un defecto de copistas y editores que en los tres primeros pusieron 'esse' y 'essentia' por 'existentia', mientras que en el cuarto pusieron 'existentia' por 'essentia'. De otro modo la 'essentia' y la 'existentia' quedarían absolutamente identificadas, precisamente en el sentido en que todo el mundo ve alguna distinción. Al alterar así el texto, no vieron contraposición alguna entre 'essentia' y 'existentia'.

También una vez 'existit' y 'existentia' traducen a استقر y استقرار [9].

Finalmente en 81 *vb*, 33: 202 *r*, 17 tenemos: 'quod existit' = *wuŷida*, y parece que debe de admitirse como propio del traductor, pero aun así no se altera mucho su tenacidad en traducir *al-qiwām* por 'existentia'.

6° El *Liber introductorius* dice:

Si caelum cessaret revolvi... destrueretur forma mundi et eius existentia *(qiwām)* et fieret dies iudicii magna (p. 61, 12-15: 359, 11. Cf. existens p. 58, 1; constituens, p. 56, 20-23; 61, 2; etc.).

7° El *De intellectu et iintellecto* de Alejandro de Afrodisia tiene:

Et cura quae procedit in commoditatibus. Cura autem quae est hic, non ascribitur nisi corporibus divinis, quoniam non est nobis ut intelligamus nec est intellectus in nobis, sed cum nostra generatione sit in nobis naturaliter existentia *(qiwām)* intellectus instrumentalis, qui est in potentia (p. 82, 16-20: 117 *v* lín. — 10 s, cf. — 8).

Sin embargo, al comienzo de la misma obra leemos:

Et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subiectum et possit fieri aliquod signatum propter existentiam *(bi-wuŷūdati)* alicuius formae in se (p. 74-75: 113 *v*).

En el caso, si realmente viene del traductor, coincidiría la palabra árabe con la latina que llegó a prevalecer; pero se puede dudar del caso.

[9] «Non est autem possibile unam et eamdem intentionem existere in multis. Humanitas enim quae est in Socrate, si ipsa in se non secundum intentionem diffinitionis fuerit in Platone, tunc quicquid accidit huic humanitati in Platone, sine dubio accidit ei in Socrate, nisi quod fuerit de accidentibus, cuius quidditas praedicatur tantum secundum respectum Platonis. Quod autem *existit* in essentia Platonis, non ita est eius *existentia* in ipso ut opus habeat referri ad aliquid, sicut cum albet vel nigrescit vel discit» (f° 87 *va*, 29 ss).

8° En el *Fons vitae* la palabra 'existentia' la señala el editor como nueva (p. 397). En cuanto al significado se la da como sinónimo de 'esse' y de 'subsistentia' (p. 437); pero nótese que 'esse' se contrapone a 'subiectum' (V, 11 p. 277, 4). También la palabra 'subsistentia' se considera como nueva (p. 399). Esto supuesto, tenemos la palabra 'existentia' en: II, 15, p. 49, 25; 15, p. 50, 3. 5. 5. 7; 16, p. 50, 16; 19, p. 59, 7; III, 28, p. 144, 21; 32, p. 153, 10; 40, p. 170, 21; 41, p. 171, 18; 43, p. 174, 23; p. 175, 3. 5; 45, p. 180, 27; p. 181, 2; 56, p. 203, 2-3; V, 1, p. 259, 11 (existentia et constitutio); 10, p. 274, 19; 18, p. 291, 16. 17. 17. 23; p. 292, 5. 6; 39, p. 327, 19. 20; 43, p. 336, 24.

La identificación de 'existentia' y 'subsistentia' en el *Fons vitae* resulta evidente no sólo por el contexto general, sino también por la comparación de algunas frases repetidas. Compárese v. gr.: II, 19, p. 59, 2, con II, 19, p. 59, 7, donde 'subsistentia: existentia : : opus habet: eget'. Igualmente compárese V, 18, p. 291, 15-24 (donde tenemos 'existentia') con V, 19, p. 293, 12 y 13 (donde pone 'subsistentia' en vez de 'existentia', como antes había puesto). Lo que signifique 'existentia', eso significará 'subsistentia'.

La palabra 'subsistentia' en el *Fons vitae* se halla frecuentemente: II, 4, p. 33, 7-8; 14, p. 48, 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 20. 21. 22; p. 49, 10; 15, p. 49, 24; 19, p. 59, 2; 24, p. 70, 17; III, 23, p. 133, 1. 2; 27, p. 144, 8; 32, p. 153, 6-7; 37, p. 163, 26; V, 19, p. 293, 12. 13. Quizás alguna vez no sea 'subsistentia' sino 'existentia', v. gr., p. 49,24, donde MN tienen 'existentia', y quizás no sea caso único.

Como ya se sabe, aún no ha aparecido el texto árabe del *Yanbūʿ al-ḥayāt*. Directamente no podemos, pues, conocer las palabras árabes de Ibn Gabirol. Sin embargo, podemos dar por ciertas en el original árabe las palabras *al-muqawwim*, *al-qiwām*, si observamos que Falaquera en los trozos que vertió al hebreo conservó esa misma raíz: *ha-maqom*, *ha-qimat*. Veamos algún pasaje:

Et quia aliae existunt *(we-ha-maqom)* in aliis, sic etiam est necesse ut alia spe-

cies huius substantiae sit locus alii eo quod sustinet illam, et quando volueris imaginari quomodo est existentia *(qimat)* simplicis substantiae in substantia simplici, et quomodo alia est locus alii, imaginare existentiam *(qimat)* colorum et figurarum in superficiebus, et existentiam *(qimat)* superficierum in corporibus, et, quod est subtilius, existentiam *(qimat)* accidentium simplicium in substantiis simplicibus (Ibn Gabirol, *Fons vitae*, ed. Baeumker, p. 49, 26-50, 7: Falaquera. II, § 25, 10-14).

Igual resultado tenemos en este otro pasaje:

Videlicet, cum tu consideraveris existentiam *(qimat)* formarum in intelligentia, invenies eam comparabilem existentiae *(qimat)* earum in anima et existentiae *(qimat)* praedicamentorum in substantia... et secundum hoc considera etiam existentiam *(qimat)* omnium formarum in materia prima (Ibn Gabirol, *Fons vitae*, p. 291, 15-29: Falaquera, V, § 21, 16-21).

Según esto, podemos dar por cierto que Ibn Gabirol empleaba en árabe las palabras: *al-muqawwim*, *al-qiwām*, que son derivados de *qāma*, como las palabras hebraicas derivan de *qum*.

9° El *De intellectu et intellecto* de al-Fārābī dice así:

Igitur sua essentia et sua actio et suum agere est unum et idem, et tunc ad suam existentiam *(qiwāmī-hi)* non indigebit ut corpus sit sibi materia... Supra hunc autem gradum est, ut ad suam existentiam *(qiwāmi-hi)* non sit necesse corpus sibi esse materiam... (p. 124, 314-321: p. 32, 1-4).

10° En la refundición del *De scientiis (Iḥṣā' al-ʿulūm)* de al-Fārābī que nos dejó Gundisalvo, la alternativa que el autor hace de *al-qiwām* y *al-wuǧūd*, dió lugar a que se interpretaran ambas palabras por 'esse' y lo difícil es saber qué entiende Gundisalvo por 'esse' en estos pasajes:

Naturalis autem scientia contemplatur corpora naturalia et accidentia quae non habent esse *(qiwām)* nisi per ista corpora... Omne illud est corpus artificiale, cuius esse *(wuǧūdu-hu)* est per artem et voluntatem hominis. Naturalia autem sunt, quorum esse *(wuǧūdu-hā)* non est ex humana arte vel voluntate... Et dispositio quidem naturalium corporum et artificialium consimilis est in hoc, quod sicut in

corporibus artificialibus inveniuntur res quae non habent esse *(wuŷūdu-hā)* nisi per ipsa corpora artificialia, et inveniuntur res a quibus et per quas et ad quas existit esse *(wuŷūdu-hā)* ipsorum, sic et in naturalibus... Illa enim quae non habent esse *(qiwāmu-hā)* nisi per corpora artificialia sunt sicut lixatura in panno... Fines vero et intentiones ad quas fiunt accidentia quae non habent esse *(qiwāmu-hā)* nisi per corpora artificialia, sunt sicut lixatura panni... Esse vero *(wuŷūd)* panni similiter est ex duobus, scilicet materia, quae sunt fila, et forma, quae est contexio. Et esse *(wuŷūd)* ex materia, scilicet lignis, et forma... Similiter omne accidens habet esse *(qiwām)* per corpora naturalia... Et similiter de accidentibus illud docet in quo habent esse *(qiwāmu-hā)*... Et deinde sequitur inquisitio de elementis corporum compositorum, an sint in istis simplicibus, quorum esse *(wuŷūdu-hā)* demonstratur... (Gundisalvo, *De scientiis*, ed. M. Alonso, pp. 113-121: al-Fārābī, *De scientiis*, 2ª ed. Palencia, pp. 76-84.)

Aquí parece que *al-wuŷūd* es *al-qiwām*. Veremos más tarde cómo entiende Gundisalvo el significado de ambos términos, y veremos igualmente si en al-Fārābī son términos equivalentes.

11° También en las obras propias de Gundisalvo (a pesar de corregir él frecuentemente las traducciones que va copiando) se encuentra la palabra 'existentia'. Así, v. gr., en el *De unitate et uno* tenemos:

Omne enim esse ex forma est, in creatis scilicet. Sed nullum esse ex forma est, nisi cum forma materiae unita est. Esse igitur est non nisi ex coniunctione formae cum materia. Unde philosophi sic describunt illud, dicentes: Esse est existentia formae cum materia. (Pp. 5, 11 ss., ed. M. Alonso, *Pensamiento*, 12 [1956], pp. 69 s).

12° Igualmente en el *De processione mundi:*

Et quia esse non est nisi per formam, tunc materia numquam fuit sine forma. Sed quia forma non est nisi per e x i s t e n t i a m materiae formatae, idcirco impossibile est formam esse sine materia, quoniam non perficitur esse nisi per coniunctionem utriusque. Esse enim, ut philosophi definiunt, nihil aliud est quam e x i s t e n t i a formae in materia *(De processione*, ed. Bülow, p. 23, 22-24, 3).

La idea, según está redactada en estas dos obras de Gundisalvo, viene evidentemente de Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, 10: «Et propter hoc descripserunt esse dicentes quod esse est existentia formae in materia».

Gundisalvo, imbuído sin duda en la nomenclatura e ideas de Boecio hasta pasar la raya de lo conveniente, interpretó así el original de Ibn Gabirol, y muchos siglos antes que Duhem, Roland-Gosselin, Pelster, Brosch, etc. [10], captó con plena exactitud la distinción del 'quod est' y del 'quo est' o 'esse'. Ambas expressiones nos exhiben lo que son las cosas, pero el 'quod est' nos presenta el individuo concreto con todo lo que le es esencial y accidental, mientras que el 'quo est' o 'esse' nos representa la esencia específica o la forma común a todos los individuos de la misma especie y la expresa de un modo abstracto. Sin duda que a nosotros se nos hace cosa extraña el considerar a 'esse' como expresión de una forma abstracta; pero es necesario prescindir de nuestros hábitos para comprender el modo de ser y de hablar de otros. La distinción entre el individuo concreta y realmente existente, y la esencia o forma abstracta ya dicha, está clara tanto en el *De unitate et uno*, como en el *De processione mundi*, y está fundada en Boecio, a quien allí se cita [11]. Con esto se entenderá la frase: *Esse est existentia formae in materia*, en la que ya sabemos [12] que 'forma' y 'materia' significan 'acto' y 'potencia' si se trata de seres creados *(in creatis scilicet,* dice Gundisalvo). Significa, pues, que *Id quo*

[10] Pierre Duhem, *Le système du monde*, t. V, Paris 1917, pp. 285-316: *Digresion au sujet d'un axiome de Boece: L'esse, le quod est, le quo est.* (También será bien recordar otra digresión del t. IV, pp. 388 ss: *Digression sur la distinction entre l'essence et la substance selon les Néo-Platoniciens et selon les Pères de l'Eglise.* Así no extrañará a nadie el cambio de significados en las palabras). — M.-D. Roland-Gosselin, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas*, Paris 1926, pp. 142-145. — Fr. Pelster en una recensión en *Scholastik*, III (1928), 264. — H. J. Brosch, *Der Seinbegriff bei Boethius...*, Innsbruck, 1931.

[11] Domingo Gundisalvo, *De unitate et uno* (ed. M. Alonso, en *Pensamiento*, 1956, 69), cita el *quicquid est...* de Boecio y lo expone por el *omne esse ex forma est*, del mismo Boecio.

[12] M. Alonso. *El 'Liber de unitate et uno'*, en *Pensamiento*, 13 (1957), 164 ss.

est, est id quo actus stabilitur in potentia. El 'esse' es el avecindamiento, la aposentación estable *(al-qiwām)* de un acto en una potencia; es el engarce o enganche del acto en la potencia; la vinculación de una forma en una materia. En la potencia queda instalado, aposentado, hospedado, establecido (como varias veces traduce Gundisalvo a Avicena) el acto. Esa fórmula implica que todo lo que es, excepto Dios *(in creatis scilicet)*, se compone de acto y potencia, y admitida así en general es una verdad indiscutible. Así comprenderemos el significado de la 'existentia' y del 'esse' de muchos casos en las obras y traducciones de Gundisalvo. Después veremos si tal era la idea o concepto del propio Avicena.

13° En el *De divisione philosophiae* aprovecha Gundisalvo muchas de sus traducciones, y así se repite el modo de traducir que ya había empleado. Sin embargo, bueno es recordarlo aquí, porque de ordinario reforma algo la traducción. Por consiguiente el conservarla implica una como confirmación de la manera como había traducido.

Vemos, pues, conservada la palabra 'existentia' cuando dice:

> Haec sola (scientia divina) est quae agit de hiis quae omnino sunt separata a motu et a materia secundum *existentiam* et diffinitionem; agit enim de primis causis... [13].

Pero igualmente conserva la manera como tradujo *al-qiwām* en el *De scientiis* de al-Fārābī cuando dice:

> Officium autem eius artis est contemplari corpora naturalia et accidentia quae non habent *esse (qiwām)* nisi per ista corpora... [14].

* * *

Después de haber señalado así la mayoría de los pasajes en

[13] Domingo Gundisalvo, *De divisione philosopphiae*, ed. Baur, p. 36, 12-14.

[14] Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, ed. Baur, p. 23, 21-24, 2.

que Gundisalvo, tanto en las traducciones como en sus propias obras emplea la palabra 'existentia' para traducir *al-qiwām*, y después de haber visto que Gundisalvo quiere así significar el 'esse' o 'quo est' como contradistinto de 'quod est', debemos preguntarnos ¿qué es lo que el propio Avicena entiende por *al-qiwām*? Desde luego tratamos del sentido correspondiente inmediato entre el concepto y la cosa significada, no de un sentido implícito o de un sentido consecuente al modo como al decir 'casa' significamos 'el techo' y significamos 'las paredes', y al designar el 'individuo' designamos su 'esencia específica'.

Primeramente observemos que hoy por *al-qiwām* todo el mundo entiende la 'subsistentia' (traducción que también Gundisalvo aceptó, como hemos visto). Por esto dice A.-M. Goichon: «599. — 'Qiwām', *subsistence*, sens donné par Lane art. *qiwām* et *rukn*, mais qui n'est presque jamais rendu exactement par les traductions, pourtant des plus diverses». No podían traducir *al-qiwām* por 'subsistencia', porque el latín corriente de entonces carecía de esa palabra. No se encontrará vocabulario del rabe ni arabista entendido que haya visto en Avicena el uso de *al-qiwām* en el sentido de 'existencia' contrapuesta a la 'esencia' como *principia quibus* de las cosas, ni Gundisalvo lo vió, ya que la 'existencia' para él no significa lo que en tiempos posteriores a los suyos vino a significar. Contra los que quieren ver en el *al-qiwām* de Avicena o en la 'existentia' de Gundisalvo ese significado de tiempos posteriores, ya es bastante decir que nadie, conocedor del árabe, haya encontrado tal significado en dicho *al-qiwām* aviceniano.

En segundo lugar, la existencia en ese sentido posterior a los tiempos de Gundisalvo es algo simple en sí, el acto último que entra en la composición de las cosas. Es, como veremos, algo del orden de la *al-anniyya* de Avicena. En cambio, el *al-qiwām* aviceniano es algo compuesto de 'acto' y 'potencia', más o menos simples (cada uno de por sí), o bien más o menos determinados. Y por eso dice:

Tunc haec res pars est in constitutione eorum *(min qiwāmi-hā)*; partes autem constitutionis *(al-qiwām)* — sicut alias didicisti — duae sunt: una pars est id unde

res est id quod est *in actu;* altera vero pars est id unde res est id quod est *in potentia,* quod est illi sicut subiectum [15].

Que ese 'acto' y esa 'potencia' pueden recibir (según la doctrina de Avicena) determinaciones, hasta convertirse en lo que Santo Tomás llamó 'materia' y 'forma', es manifiesto por el mismo pasaje a que aludimos, ya que a continuación prueba Avicena que ese acto de *al-qiwām* es en las plantas y animales 'el alma' y esa potencia del mismo *al-qiwām* es 'el cuerpo'. De aquí que ese *al-qiwām* sea ciertamente la 'constitución' de la cosa, o sea su esencia específica, su *māhiyya*, como por otro nombre lo nombra el mismo Avicena, según luego vamos a ver. He ahí por qué Gundisalvo, en la traducción de la *Isagoge* de Avicena equiparó el 'esse' (o 'quo est') de Boecio a la *māhiyya* aviceniana, y la traduce cerca de cien veces por 'esse', y este 'esse', según él, se define: «Esse est existentia formae in materia». Esta existencia, pues, es la esencia específica o simplemente 'la esencia', dicha en abstracto, sólo que latinistas posteriores a Gundisalvo cambiaron los conceptos que implicaban esas palabras.

De aquí que tengamos en Avicena pasajes que contradistinguen entre sí *al-qiwām* y 'existencia' *(al-wuŷūd)* en cuanto se suele contraponer a 'la esencia'. V. gr.:

'De hoc quod putatur filius remanere post patrem et fabrica post fabricatorem et calefactio post ignem, occasio fuit ignorantia quae sit vera causa. Fabricator

[15] *Avicenne... Opera...*, Venetiis, 1508, fº 1 *rb*, 31 ss., en el *De anima*. Idéntica doctrina en la 'Metaphysica' del *Šifā'*, VI, 1, fº 91 *rb*, 2 s: 222 *r*, 15 s., donde dice: 'Por causa formal entendemos la causa que es parte que entra a estructurar (من القوام) la cosa, por la que es *(qua est* به يكون) la cosa lo que es *(quod est* هو ما هو) en acto, mientras que por materia entendemos la causa que es parte que entra a estructurar (من القوام) la cosa, *por la que es* (qua est بها يكون) la cosa *lo que es* (quod est هو ما هو) en potencia, y en eso precisamente se apoya el poder existir (قوة وجوده)'. La última frase contrapone el *al-wuŷūd* al *al-qiwām* y no se identifican. Llamará la atención la identidad de fórmulas en Avicena y Boecio: *quo est res id quod est*. La misma fórmula en el original del pasaje arriba copiado, p, 10, 7-8.

enim et pater et ignis non sunt verae causae existentiae *(qiwām)* secundum quod dicit oppositionem ei, nec etiam sunt causae sui esse *(wuŷūd)* [16].

Es cosa evidente que no había por qué poner dos miembros, si en Avicena se identificasen *al-qiwām* y *al-wuŷūd*. Veremos más tarde las relaciones entre *anniyya* y *wuŷūd*.

En tercer lugar, sería establecer una tesis contra Avicena, si por *al-qiwām* se entendiese 'la existencia' como contradistinta de 'la esencia'. En efecto, Avicena concibe 'la existencia' (la *anniyya)*, en ese sentido, como algo que no es *per se*, ni *per essentiam*, y por eso, como veremos, la llama muchas veces accidente, porque no es *per se*, ni *per essentiam*. Al contrario, *al-qiwām* se puede y se debe, según Avicena, considerar como algo *per essentiam:*

Tunc separatio vel talis erit quod per eam moventur (accidentia) de hoc corpore ad aliud corpus eo quod non possunt habere existentiam per se... (81 *vb*, 18 s).

Sed si ipsi vellent recte iudicare, scirent quod existentia per essentiam non est nisi in individuis... (93 *va*, 35-36).

De este mismo modo se expresa en otros pasajes.

En cuarto lugar, Avicena habla efectivamente muchas veces, como veremos, de cierta distinción entre la 'esencia' y la 'existencia' en cuanto contrapuestas. En el caso, 'la esencia' se llama de ordinario *māhiyya* y esa existencia se llama de ordinario *anniyya* y algunas veces *wuŷūd* (veremos esto más tarde). Ahora bien, en tantos pasajes en que, como hemos visto, entra la palabra *al-qiwām*, nunca se contrapone a *māhiyya*, ni a ningún sinónimo de *māhiyya*.

Finalmente en esta cuestión es palmaria y decisiva la advertencia hondamente pensada de Avicena al afirmar que lo constitutivo *(al-muqawwim)* es del orden de *al-māhiyya* al par que refleja y rotundamente niega que pertenezca al orden de la existencia, *al-wuŷūd*, contrapuesta ahí a la *al-māhiyya*. Escribe Avicena:

[16] *Avicenne... Opera...*, Venetiis, 1508, fº 91 *vb*, 37 ss., en la *Metaphysica*. Habla en el primer miembro de la esencia específica y en el segundo miembro de la esencia individual.

Por constitutivo *(bi-l-muqawwim)* no entiendo el predicado de que necesita el sujeto para que se dé su existencia *(wuŷūdi-hi)*..., sino el predicado de que necesita el sujeto para su quiddidad *(māhiyyati-hi)* como que ha de entrar en su quiddidad a modo de parte de ella... (*Išārāt*, ed. Forget, p. 7, 7-11).

Lo que dice del significado primario y directo de *al-muqawwim* sería absurdo negarlo del significado primario y directo del verbo *qāma* y sus derivados en la terminología filosófica, especialmente de la Lógica.

Es, pues, ilusión nuestra, si al leer la palabra 'existentia' en las traducciones de Gundisalvo, pensamos o inferimos que Avicena expresa por *al-qiwām* 'la existencia' como contradistinta de 'la esencia', a la manera como enseña realmente la contraposición entre *al-māhiyya* y *al-anniyya*.

¿Cuál es, pues, su significado positivo? Tradúzcase por 'esencia específica' o por alguna fórmula equivalente, y siempre se encontrará un sentido perfecto y pleno. Puede usarse, por ejemplo, el término 'subsistentia' como ya lo usó el propio Gundisalvo, pero entendiéndola como opuesta al individuo, es decir, presuponiendo la distinción entre el 'quod est' y el 'quo est', o 'esse', y significando por el 'quo est', o 'esse', todas las realidades esenciales que internamente estructuran la cosa que las posee, realidades en todo semejantes a las que otras cosas de la misma especie poseen o pueden poseer (humanidad, corporeidad...), mientras que el 'quod est' expresa la determinación plena, individual y exclusiva por la que la cosa deviene algo concreta y realmente existente. Así el 'quod est' es un todo cuya parte es el 'esse' o el 'quo est'. Esta parte es *al-qiwām* traducido por Gundisalvo por 'existentia' (o 'subsistentia') y a mi parecer representa con exactitud la mente de Avicena.

Pero ese 'quo est' ('esse', 'existentia', 'subsistentia') en los seres creados no puede ser simple, sino que en todos se compone de acto y potencia (forma y materia) e implica que ni el acto (forma) solo, ni la potencia (materia) sola, tienen *qiwām*, sino que, al implicar (al menos) la posibilidad de que otras cosas posean semejantes realidades esenciales, se impide una identidad perfecta (acto y potencia), y repugna eso en la divinidad

que requiere perfecta identidad entre el 'quod est' y el 'quo est', cuando por el contrario toda creatura exige distinción entre acto y poteneia (materia y forma). Por eso escribe Avicena:

Omnis enim forma causa est ut sua materia sit in effectu; ipsa enim materia non habent existentiam (105 *rb*, 30-31).

Miror etiam de eis qui posuerunt lineam in sua existentia expoliatam a superficie, et punctum a linea... (96 *vb*, 42-43).

De aquí el gran esfuerzo de Avicena para explicar el *al-qiwām* de los accidentes [17].

Tenemos, pues, según estas doctrinas en todo ser creado o creable, además de la composición del 'quod est' con el 'quo est', la composición de acto y potencia dentro del mismo 'quo est', o *al-qiwām*, el cual asume en este caso un carácter activo para dar estabilidad al acto y potencia. Tal es el sentido de *al-qiwām* como 'constitución' de las cosas, traducción corriente en Gundisalvo, como hemos visto, e implícita en las palabras: «Esse est existentia formae in materia». El *al-qiwām* es *id quo forma subsistit in materia*, o *est id quo actus stabilitur in potentia*, el engarce o enganche con que el acto queda establecido y fijo en la potencia. De hecho, aquel 'quo est' o *al-qiwām* no puede ser otra cosa, si en todos los seres creados hay acto y potencia. Un pasaje de Avicena nos mostrará esta composición a la vez que nos señala la fuente en que Gundisalvo encontró esa equivalencia en acto y potencia, por un lado, y forma y materia, por otro lado:

Hormis le Premier, toutes les choses sont sembables en un sens, à savoir qu'elles sont possibles sous un aspect et necessaires sous un autre aspect. En tant que *possibles*, elles sont autres que ce qu'elles sont *en act*. Donc nulle chose, sous cet angle, hors le Premier, ne peut être exempte d'être *en puissance* ni (exempte) d'une chose qui est (pour elle) *comme la matière;* ni d'une autre chose qui est (pour elle) *comme la forme. Ce qui est comme la matière est* (son aspect de) *possi-*

17 *Avicenne... Opera...*, Venetiis, 1508, f° 74 *vb*, 41-48; 75 *ra*, 14; 81 *vb*, 19-20; 33; 36; 96 *vb*, 44; etc.

bilité; ce qui est comme la forme est (son aspect de) *nécessité.* Par conséquent l'un et (l'être) unique, c'est l'Être premièr... [18].

Esto ha de suceder en toda cosa que venga a ser una realidad creada. Nosotros expresamos *mediante la definición* esos dos elementos que necesariamente entran en la constitución o *al-qiwām* ('esse' o 'quo est') de todo ser creado o creable. A la potencia o materia hacemos corresponder el género, y al acto o forma hacemos corresponder la diferencia específica, y la definición nos presenta la naturaleza abstracta o esencia específica. Por esto dice Avicena:

Potest hic aliquis dicere quod diffinitio secundum hoc quod consentiunt auctores artis composita est ex genere et differentia, unumquodque quorum discretum est ab alio et utraeque partes sunt diffinitionis. Diffinitio autem non est nisi *quidditas* (māhiyya) diffiniti. Ergo intentiones quae significantur per genus et differentiam, taliter se habent ad *naturam speciei*, qualiter ipsa ad diffinitionem. Sicut enim genus et differentia sunt partes diffinitionis, sic etiam intentiones eorum duae sunt partes diffiniti. Unde cum ita sit, non erit verum praedicari naturam generis de natura speciei; quoniam pars eius est [19].

Responde Avicena a continuación contra la consecuencia que se pretende inferir; pero conserva las expresiones y en ellas tenemos *māhiyya* en vez de *qiwām*, y ambas cosas son equivalentes a 'natura speciei' *(ṭabīʿat al-nawʿ)*, a la naturaleza abstracta o esencia específica. Conocía Gundisalvo la distinción del 'quod est' y 'quo est' o 'esse' en el sentido de naturaleza abstracta o esencia específica. Bajo esa influencia y desprovisto de otra terminología que el latín no le daba, tradujo el *māhiyya* por 'esse' cerca de unas cien veces en la *Isagoge* [20]. Veremos

[18] Mohammad Achena y Henri Massé, *Avicenne, Le livre de Science...*, Paris 1955, p. 176. Cf. M. Alonso, Al-Andalus, XX [1955], 228-229.

[19] *Avicenne... Opera...*, Venetiis, 1508, fº 89 *rb*, 20 ss., en la *Metaphysica.*

[20] Al principio los traductores de la *Isagoge* parecen proceder con cierta perplejidad respecto de la palabra *māhiyya*, y así tenemos:

1) *quidditas* en Vat. lat. 4428, fº 1 *va*, 19. Cf. Birkemmajer.

en otras partes que esa traducción resultaba inadecuada para traducir los *Maqāṣid* y la *Metaphysica* del *Šifā'*. También resultaba embarazosa la equivalencia entre acto y potencia por un lado y forma y materia por otro lado, aunque aquí tan sólo se trataba de determinaciones posteriores del acto para llegar a ser forma contrapuesta a la materia, determinada también ulteriormente para estar en consonancia con la forma. Por eso Gundisalvo se ve a veces precisado a señalar en ciertos pasajes el sentido en que está tomada la palabra 'materia' y dice: «Si enim in se essent materiales, numquam intellegerentur nisi in

2) *id quod est* en 4 *ra*, 7: 29, 12.

3) *esse rei* en 4 *ra*, 54: 31, 4; 4 *ra*, 54: 31, 5; 4 *rb*, 51: 33, 3.

4) *quid est esse rei* en 4 *ra*, 46: 30, 18.

5) *quid* en 4 *ra*, 33-34: 30, 10; 4 *ra*, 39-40: 30, 15; 5 *vb*, 30: 44, 10; 5 *vb*, 54: 44, 17; 5 *vb*, 56: 45, 11.

6) *essentia* en 2 *rb*, 29: 15, 1; 2 *rb*, 31: 15. 2; 3 *ra*, 57-58: 22, 10; 3 *ra*, 58: 22, 10; 3 *vb*, 45: 28, 13; 3 *vb*, 55: 29, 2; 12 *vb*, 34: 72, 1.

7) Sin embargo, *esse* es la traducción ordinaria de *māhiyya:*

4 *rb*, 53: 33, 4
4 *rb*, 54: 33, 5
4 *va*, 4: 33, 13
4 *va*, 20: 34, 4
4 *va*, 21: 34, 5
4 *va*, 21: 34, 6
4 *va*, 23: 34, 7
4 *va*, 25: 34, 8
4 *va*, 27: 34, 11
4 *va*, 27: 34, 11
4 *va*, 31: 34, 13
4 *va*, 32: 34, 14
4 *va*, 33: 34, 15
4 *va*, 40: 34, 19
4 *va*, 50: 35, 4
4 *va*, 53: 35, 7
4 *va*, 54: 35, 7
4 *va*, 55: 35, 8
4 *va*, 56: 35, 8
4 *va*, 56: 35, 8
4 *va*, 58: 35, 9
4 *vb*, 2: 35, 14
4 *vb*, 9: 35, 19
4 *vb*, 23: 36, 5
4 *vb*, 24: 36, 6
4 *vb*, 58: 37, 7
4 *vb*, 59: 37, 8
5 *ra*, 11. 11: 38, 1
5 *ra*, 12: 38, 2
5 *ra*, 16: 38, 4
5 *ra*, 22: 38, 8
5 *ra*, 29: 38, 12
5 *ra*, 30: 38, 13
5 *ra*, 32: 38, 14
5 *ra*, 39: 39, 2
5 *ra*, 44: 39, 5
5 *ra*, 46: 39, 6
5 *rb*, 2: 39, 17
5 *rb*, 10: 40, 2
5 *rb*, 48: 41, 2
5 *rb*, 65: 41, 13
6 *va*, 1: 41, 14
5 *va*, 3: 41, 15
5 *va*, 14: 42, 2
5 *va*, 20: 42, 6
5 *va*, 24: 42, 9
5 *vb*, 20: 44, 4
5 *vb*, 21: 44, 5
5 *vb*, 24: 44, 7
5 *vb*, 31: 44, 11
5 *vb*, 50: 45, 3
6 *ra*, 7: 46, 1
6 *ra*, 16: 46, 7
6 *rb*, 6: 48, 3
6 *rb*, 11: 48, 6
6 *rb*, 18: 48, 10
6 *rb*, 23: 48, 14
6 *rb*, 24: 48, 14
6 *rb*, 57: 49. 3
6 *rb*, 61: 49, 16
6 *va*, 2: 49, 19
6 *va*, 48: 51, 13
6 *vb*, 45: 53, 10
6 *vb*, 48: 53, 12
6 *vb*, 50: 53, 13
6 *vb*, 58: 53, 17
6 *vb*, 58: 53, 17
6 *vb*, 62: 53, 19
7 *ra*, 15: 54, 11
7 *ra*, 27: 55, 1
7 *rb*, 9: 56, 8
7 *rb*, 10: 56, 9
7 *rb*, 12: 56, 10
7 *vb*, 61: 61, 19
9 *ra*, 60: 80, 16
10 *rb*, 29: 94, 17
10 *rb*, 30: 94, 17
10 *rb*, 58: 95, 19
10 *rb*, 59: 95, 19
10 *rb*, 60: 95, 20
10 *rb*, 61: 96, 1
10 *rb*, 62: 96, 2
10 *va*, 64: 98, 11
11 *rb*, 36: 105, 8
11 *rb*, 37: 105, 8
11 *va*, 56: 108, 15
11 *vb*, 43: 110, 11
11 *vb*, 46: 110, 13

corpore. Materia enim hic accipitur substantia corporea» [21], donde 'substantia' expresa la cosa concreta realmente existente en contraposición a 'existentia'

Ateniéndonos ya a los conceptos de Avicena vemos que afirma la composición de acto y potencia en todo ser creado:

Sed id cui semper accidit eius *quidditas*, non est *simplex*. Quod enim respectu sui ipsius habet, aliud est ab eo quod habet ab alio a se. Et ex hiis duobus acquiritur ei esse *id quod est*. Et ideo nihil est quod omnino sit expoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsius nisi necesse-esse [22].

Y explica así la simplicidad del 'necesse esse' y la composición de todo otro ser:

Quidditas autem omnis simplicis est ipsummet simplex [ipsa sua essentia = *ḏātu-hu*]. Nihil enim est receptibile suae quidditatis. Si enim ibi esse aliquid receptibile suae quidditatis, illud [receptibile] non esset quidditas recepta quae habetur in eo; immo ipsum receptum esset forma eius [receptibilis]; forma autem eius non est id quod adaequatur diffinitioni [simplicis]. Sed nec composita sunt ex forma tantum *id quod sunt (mā hiya mā hiya)*. Diffinitio enim compositorum non est sola forma. Diffinitio enim omnis rei signīficat omne id ex quo constituitur eius essentia (بل حد الشيء يدل على جميع ما تقوم به ذاته). Unde contingit ut contineat materiam aliquo modo. Et per hoc cognoscitur differentia inter quidditatem et formam. Forma enim semper est pars quidditatis in compositis; omnis vero simplicis forma est ipsum simplex *(ḏātu-hu)*; 'quoniam non est ibi complexio (compositio, *tarkīb)*. Compositorum vero forma non est ipsa composita, nec est eorum quidditas. Ipsa composita non est forma ideo quod constat quod pars est eorum. Quidditas vero est id quod est *quicquid est*, forma existente coniuncta materiae [la *m.hiyya:* est id quo est id quod est واما الماهية فهي ما هي به]. Composito [en árabe compositum] etiam non est haec intentio, quia composita [sed est reunio] est forma et materia. Haec enim est quidditas compositi [hoc enim est quod est compositum, et quidditas est haec compositio]. Ergo forma est unum eorum quae conveniunt in hac compositione. Quidditas vero est ipsa compositio com-

[21] Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, ed. Baur, p. 29, 20-21.
[22] *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, fº 74 *ra*, 49 ss. en la *Metaphysica*.

plectens. Unitas autem quae fit ex illis duobus est ad hoc unum [Unitatem resultatem ex illis duobus] habet *hoc unum*. Et generi quidem ex hoc quod est genus, est quidditas *(māhiyya)*; et speciei ex hoc quod est species, est quidditas *(māhiyya)*; et singulari et particulari ex hoc quod est singulare et particulare, est quidditas cum accidentibus et comitantibus ex quibus constituitur. Cum igitur quidditas predicatur de eo quod est genus et de eo quod est species, et de eo quod est singulare individuum, fit hac sola communione nominis [per aequivocationem nominis]. Quoniam hec quidditas non est discreta ab eo quod per ipsam est *quicquid est;* alioquin non esset eius quidditas. Singulare autem non habet diffinitionem ullo modo, quamvis compositum habeat aliquam diffinitionem' [23].

Aunque la palabra 'quidditas' *(māhiyya)* sea equívoca (mejor, análoga), no hay duda que en uno de sus significados se contrapone al singular, al individuo que es llamado: *quicquid est, quod est* y *hoc unum*, como la *māhiyya* se llama *id quo est id quod est*. Es clara la distinción entre el 'quod est' y el 'quo est' o 'esse' *(māhiyya)*. Esta *māhiyya* no es tampoco simple: «quidditas est ipsa compositio complectens materiam et formam». Aquí tenemos la 'esencia específica', traducida por Gundisalvo tal vez por 'esse' en la *Isagoge*, por 'existentia' o 'subsistentia', cuando se denominaba *qiwām*. Nótese bien que la *māhiyya* del individuo va *cum accidentibus et comitantibus*, de los cuales veremos que son *al-wuŷūd* y *al-anniyya* [24].

Otro pasaje de Avicena nos reafirmará todos estos conceptos ya expuestos, al par que nos va a introducir en el estudio de la *al-anniyya*, malamente confundida con *al-qiwām*, después que, abandonada la nomenclatura de los traductores, atribuyeron a sus palabras otros conceptos o ideas. El pasaje es el siguiente:

[23] *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, fº 90 *ra*, lín, 10 ss., en la *Metaphysica;* el texto árabe en el ms. de India Office, fº 220 *v*.

[24] En la *Metaphysica*, VIII, 4, leemos: «Tu autem iam nosti quod ex annitate et esse [*al-anniyya wa-al-wuŷūd:* es error el 'unitate'] non constat quidditas *(al-māhiyya)* quae est praeter annitatem [no: unitatem] ad modum quo aliquid constat ex constituente. Erunt igitur [annitas et esse] de concomitantibus *(min al-lawāzima);* et tunc non potest esse quin vel comitentur...» *(Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, fº 99 *ra*, 63-65: ms. India Office, fº 240 *v*, 6 ss.). Más tarde nos ocuparemos de este pasaje.

Decimos, pues: No hay cosa que no tenga su quiddidad *(māhiyya)*, por la cual es lo que es *(huwa bi-hā mā huwa:* 'qua est quod est'); y ella es lo que estructura la cosa *(ḥaqīqatu-hu)*, mejor dicho, es su esencia *(ḏāt)*. Ahora bien; la esencia de una cosa cualquiera que bajo cierto aspecto sea una, algunas veces la forma un concepto único y absoluto, que en sí no es lo que es mediante múltiples conceptos, de los que reunidos provenga la esencia única de la cosa — (de esto no se hallará ejemplo en las cosas que nos aparecen; por ahora será menester admitir su entidad como realmente existente: *wuǧūd)* —, otras veces la esencia de una cosa única no será algo único y absoluto, sino que lo que estructura su entidad real vendrá articulado e integrado de varias cosas y de varios conceptos, de los que reunidos vendrá a resultar la quiddidad de la cosa.

En lo primero parece aludir al 'Ser necesario', mientras que en lo segundo habla de todo ser creable, en el que como vimos siempre hay alguna composición según la doctrina genuina de Avicena. Pero sigámosle leyendo:

La quiddidad del hombre, por ejemplo, primeramente implica que es sustancia, y, además, que en el espacio tiene dimensiones que suponen lo largo, lo ancho y lo grueso. Implica también que está dotado de alma, y que ésta es vegetativa y sensitiva y movible *ad placitum*, y, además, apta para comprender los inteligibles y para aprender las artes y para enseñarlas — en caso, claro está, de que para ello no haya impedimento externo, pero no por parte de la humanidad —. Cuando todo esto quede reunido y acoplado, resultará de todo ello una esencia única que es la esencia de *hombre* [la esencia específica]. En segundo lugar, se le reajuntarán otros conceptos y otras cosas, *a las que se deberá lo particular de cada individuo humano*, y por las cuales un individuo se distinguirá de otro, v. gr., el que uno sea de talla baja y otro sea de talla alta, éste sea blanco y aquél sea negro. Ninguna de estas cosas se da de tal suerte, que si en la esencia del individuo no existiese una, o si en vez de ella se diese otra cosa, habría de seguirse por ello la desaparición y corrupción del individuo.

Mientras todas estas cosas últimas son cosas inherentes y adjuntas, lo que estructura la entidad real de hombre, se debe tan sólo a la *humanidad*. En cambio, su existencia particular *(anniyyatu-hu al-šaǰṣiyya)* quedará determinada con la cualidad, la cantidad y otras cosas [25].

[25] Traduzco de la *Isagoge* del *Šifā'*, ed. del Cairo 1952, pp. 28-29; para la traducción latina, f° 3 *vb*, 45 ss. La misma doctrina en *Met.*, I, f° 72 *va*, 31.

Es evidente y palmaria la afirmación de que en los seres que aparecen, la esencia específica se compone con la esencia individual. Deja, es verdad, indicada la idea de que puede haber algún ser en que se identifiquen; pero en los seres creados ni la esencia específica es simple ni tampoco la esencia individual. En la primera hay al menos acto y potencia; en la segunda, con con otras cosas, encontraremos la 'existencia', no *al-qiwām*, sino *al-anniyya*. El *al-qiwām* aquí se llama *al-māhiyya*, y ésta es 'id quo est id quod est': *huwa bi-hā mā huwa*. Ahí están los dos términos empleados por Boecio: 'quo est': *huwa bi-hā*, y el 'quod est': *mā huwa*. Los filósofos se encuentran.

Tanto Gundisalvo como Avicena distinguen, pues, entre la esencia específica y la esencia individual. Dicho esto en lenguaje algo más aristotélico, distinguirían entre la sustancia tomada en abstracto y la sustancia primera de Aristóteles. Y, considerada la cosa desde este punto de vista, ¿cómo las llamaría en latín un filósofo del siglo XII al estilo de Gundisalvo? Creemos que nuestro filósofo, al emplear la palabra 'existentia' en ese sentido, tiene alguna influencia de Mario Victorino. Contestamos, pues, a la cuestión propuesta con este paralelismo establecido por el P. Paul Henry [26]:

Et rursus quid dicimus esse substantiam (sicuti sapientes et antiqui definierunt)? Quod subiectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse; et dant differentiam existentiae et substantiae; et existentiam quidem et existentialitatem praexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solam esse quod subsistat; substantiam vero subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia, in ipsa separabiliter existentia.

Τί ἄρα γε αὐτὸ τοῦτο τὸ τί καὶ τὸ τόδε καὶ τὸ ὑποκείμενον καὶ μὴ ἐπικείμενον μηδ' ἐν ἄλλῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ...;

(VI, I, 3. Ed. Budé, 1936, p. 61. 12-14).

οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, ἀλλὰ μιμούμενον τὴν ἀληθῆ, ἥτις ἄνευ τῶν ἄλλων τῶν περὶ αὐτὴν ἔχει τὸ ὂν καὶ τῶν ἄλλων ἐξ αὐτῆς γινομένων, ὅτι ἀληθῶς ἦν.

(VI, III, 8. Ed. Budé, p, 135, 1-3).

Ἀλλὰ ἄρά γε ἡ αἰσθητὴ οὐσία συμφό-

26 Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, Lovaina 1934, p. 55 ss.

In usu autem accipientes et existentiam et substantiam ubicumque eodem modo, esse autem aliquid significantes utimur istis nominibus.

Sic igitur sive in aeternis, sive in mundanis; licet enim dici sive existentiam sive substantiam sive quod est esse vere substantiam: ibi motio est, et non simpliciter motio, sed prima motio, quae genus sit et ipsa status, et idcirco ipsa substantia. Sed ista et longioris et alterius quaestionis (*Adv. Arium*, 1, 30, Ml. 8, 1062, 52-1063, 13).

ρησίς τις ποιοτήτων καὶ ὕλης, καὶ ὁμοῦ μὲν πάντα ταῦτα συμπαγέντα ἐπὶ ὕλης μιᾶς οὐσία, χωρὶς δὲ ἕκαστον λαμβανόμενον τὸ μὲν ποιόν, τὸ δὲ ποσὸν ἔσται.

(VI, III, 8. Ed. Budé, 1936, p. 134, 19_3).

Merece la traducción el siguiente pequeño comentario del P. Henry (p. 56):

Las tres definiciones de la sustancia atribuídas a *los antiguos* se encuentran en un mismo contexto en Plotino, pero de hecho no se encuentran en el mismo orden. Aun más: la distinción entre *existencia* y *sustancia*, distinción tan sutil (dice Victorino) que se la aplica raramente, aparece ya con ciertos matices, es verdad, en el mismo gran tratado *Sobre los géneros del ser*. En una y otra parte se distingue una especie de posición pura, de existencia despojada de accidentes, la existencia ὄν, y un complejo de sujeto y accidentes, complejo en que los accidentes no pierden, sin embargo, toda su individualidad propia. Adviértase como traduce Victorino las expresiones de Plotino: Αληθὴς οὐσία deviene *praeexistens subsistentia*. Más abajo, *cum his omnibus*, vuelve a tomar la idea expresada una primera vez en συμφόρησις, y, luego, con más fuerza en ὁμοῦ μεν πάντα ταῦτα συμπαγέντα. *Subiectum* traduce ὕλης que muchas veces es un sinónimo de ὑποκείμενον y el *accidentia* traduce ποιοτήτων.

Con lo dicho creo que tenemos un caso de verdadera influencia de Plotino en Mario Victorino, y de Mario Victorino en Gundisalvo, que vió en Avicena aquella misma doctrina y la equivalencia entre 'existentia' y *al-qiwām*. ¿Escribiría Avicena libre de toda influencia de Plotino? Vemos nuevamente que los filósofos se vuelven a encontrar.

En otro artículo seguiremos con el estudio de *al-anniyya* en las obras de Avicena. El hecho de que una palabra se apoderó del significado de la otra, al par que el confusionismo que de eso se siguió y aun vemos seguir, relacionó de un modo inconveniente los términos *al-qiwām* y *al-anniyya* y sus mismos conceptos. Pero quizá con lo dicho y con lo que diremos después encontremos alguna mayor claridad en ese boscaje de traducciones e interpretaciones.

Manuel Alonso Alonso, S. I.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XLI

SUMARIO: *Jarras menorquinas con inscripción árabe*, por José Mª Millás Vallicrosa. — *Almería islámica*, por L. T. B.

JARRAS MENORQUINAS CON INSCRIPCIÓN ÁRABE

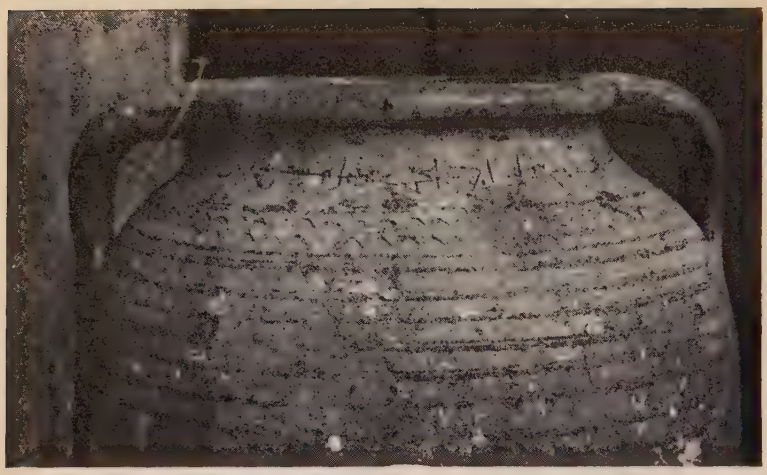
Con cierta frecuencia los pescadores de Mallorca, Menorca e Ibiza sacan en sus redes jarras, enteras o fragmentarias, que yacían en el fondo del mar, debido a un naufragio o a la necesidad de aligerar la carga de una embarcación durante una tempestad. La mayor parte de tales jarras ofrecen la típica forma de las antiguas ánforas, alargándose, primeramente, en forma cilíndrica y después cónica, hasta terminar en la pequeña base o punta que se hincaba en un hoyo en el suelo o, a veces, era sostenida por una abrazadera. Estas jarras contendrían generalmente agua. La antigüedad de las mismas se acusa en seguida como producto de los antiguos alfareros baleáricos, los cuales solían ser mudéjares. La forma de las jarras venía a ser la misma, aunque las medidas discrepaban; en general, la altura es de un metro o más; la boca o abertura hace un diámetro de veinticinco centímetros y presentan dos pequeñas asas colaterales a ambos lados de la boca de la jarra. A la altura de las

asas suelen ofrecer algunos motivos ornamentales, generalmente a base de líneas circulares, incisas a torno, o de motivos simples de trenzado de soga. Algunas de tales jarras ofrecen inmediatamente abajo del borde de la boca o abertura una tosca inscripción en árabe, hecha a punzón cuando el barro de la jarra estaba aún blando. Sin duda alguna, ello nos sitúa esas jarras en los tiempos medievales de la dominación árabe en las Baleares, o quizá mejor, en los siglos XIII al XV, después de la reconquista cristiana, la cual dió buena tolerancia a los mudéjares. Estos mudéjares, en cuyas manos estaban muchas artesanías, eran buenos alfareros, y su arte influyó notablemente en la alfarería cristiana posterior. Pero por la suma tosquedad de las inscripciones árabes aparecidas, tanto de grafía como de lengua, se evidencia que para dichos alfareros la escritura y la lengua árabe estaban al final de una tradición ya muy decadente. Por esto suponemos a sus autores como mudéjares.

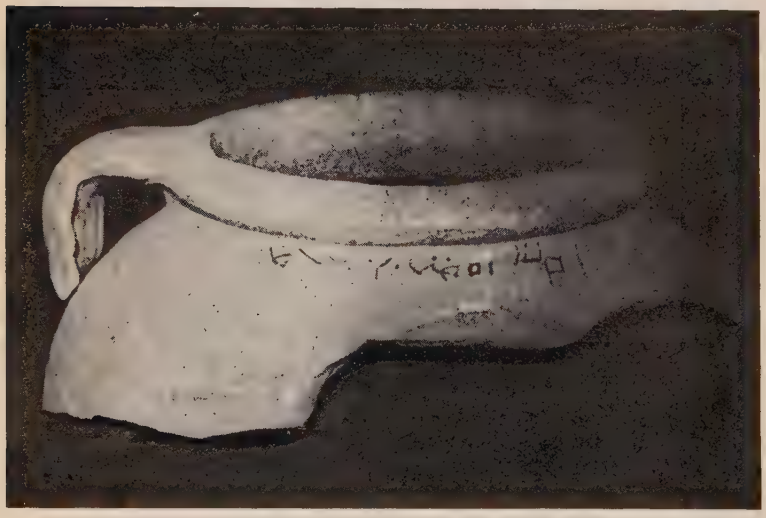
Queremos hablar hoy de un lote de tales jarras que se conserva en la isla de Menorca. No pasaron inadvertidas algunas de ellas hasta ahora, pues hace ya bastantes años apareció un estudio debido a F. Camps y Mercadal sobre *Tinajas de la época árabe-menorquina*, en la *Revista de Menorca*, vol. VII (1912), pp. 35-42. Lástima que el autor, por las trazas, no sabía árabe, y sus interpretaciones son muy defectuosas, a pesar de haber consultado a unos musulmanes de Argel y al prof. L. Nicolau d'Olwer de Barcelona. También el prof. D. F. Hernández Sanz, en su *Compendio de Geografía e Historia de la isla de Menorca*, p. 166, cita algunas de dichas jarras, pero sin intentar ninguna interpretación razonada de sus inscripciones.

Como quiera que después de tales ensayos y menciones se ha encontrado alguna otra jarra, fragmentaria, con inscripción árabe, ello nos ha incitado a presentar nuestro estudio. El número de tales jarras — en menorquín y mallorquín son llamadas *aufabias*, del árabe الخابية — que se ha conservado hasta el presente en la isla de Menorca es de una docena, enteras o fragmentarias. De ellas llevan inscripción árabe siete jarras. Hay que reconocer que, a menudo, la grafía de tales inscripciones es tan tosca, que no solamente es intraducible, sino que tampoco es le-

Ciudadela (Menorca). Museo episcopal. — Cántaro con inscripción árabe grabada



Ciudadela (Menorca). Museo episcopal. — Parte superior, con la inscripción, del cántaro del grabado anterior.



Mahón (Menorca). Ateneo. — Fragmento de cántaro con inscripción árabe.

gible, pues los caracteres están sumamente degenerados. Para tener idea de ello — aparte las fotografías que presentamos [1] — pensemos que en el Levante de España aún se ven cántaros vulgares, los cuales ofrecen sobre su esmalte vidriado unos motivos o trazos decorativos en los que se vislumbran antiguos caracteres gráficos árabes, pero del todo desfigurados. El texto de tales inscripciones árabes suele ser muy breve, y en general ofrece sólo la fecha y el nombre del autor.

Así, la jarra (cf. lám. 17), propiedad del citado D. F. Camps y Mercadal, heredada por el mismo desde tiempo inmemorial y procedente del predio de Binihomaya y Son Seguí, ofrece la siguiente inscripción árabe: (?) سالم يسيع السنة ٧٩. *El año 79. Sālim...* (?)

La palabra السنة, o sea *el año*, está escrita de un modo tan desfigurado que sólo puede leerse gracias al contexto y a la comparación con otras jarras. A la fecha árabe: ٧٩ hay que suplir la cifra indicadora de la centena, lo que debe de ser un ٧ u ٨, o sea, el siglo VIII o el IX de la hégira.

2) En otra jarra, propiedad del expresado señor Camps, aparece una inscripción más larga, pero también de rasgos muy vacilantes: عمر بن يسف (?) الفقير سلم اتجمة, *el «faquir» Salim...* (?) *ʿUmar ben Yusuf.*

Aparte la vacilación de algunos caracteres débese registrar la incorrección de escribir يسف por يوسف.

3) Quizá la más bella de todas estas jarras arábigomenorquinas, es la que se guarda en el Museo episcopal de Ciutadella. La inscripción, en caracteres muy toscos (cf. láminas 17 y 18, arriba), rodea buena parte del cuello de la jarra. He aquí un ensayo de lectura: امنة احمد بن الحاج احمد يقبل مسعود بن بوبكر *Obra de Aḥmad ben el Ḥāŷŷ Aḥmad para Masʿūd ben Abū Bikr?*

Sólo con ciertas dudas ofrecemos esta interpretación, pues algunas palabras están escritas con mucha incorrección gráfica y

[1] Hemos de agradecer al Reverendo don Juan Gutiérrez su gentileza en ofrecernos las fotografías que publicamos.

gramatical (بو, *Bū*, por ابو, *Abū*), o sea, son testimonio de un habla dialectal.

4) En una jarra, propiedad de don José Seguí, de Alayor, se lee la siguiente inscripción, muy corta, ya que sólo ofrece el nombre del autor: يحيى بن هاشم, *Yaḥyà ben Hāšim.*

5) Otra jarra con inscripción árabe se guarda en dicha ciudad de Alayor, en el Figueral d'En Mascaró, empleándose dicha jarra como depósito del agua de lluvia. He aquí su texto, muy breve: محمد عيون, *Muḥammad [de] ʿUyūn (= Alayor).*

Solamente con dudas proponemos la lectura de este segundo nombre, ya que Alayor, al parecer, viene del plural عيون más el artículo árabe.

6) Jarra, propiedad de don Gabriel Saura de Ciutadella; ofrece sólo el nombre del autor, y el texto de la inscripción, quizá es el más claro de todos. He aquí su interpretación: امنة محمد بن الحاج موسى, *Obra de Muḥammad ben al-Ḥāŷŷ Mūsà.*

7) Por fin, en el Ateneo de Mahón se guarda la parte superior de una jarra, con su breve inscripción árabe en la parte inferior del reborde del cuello de la jarra, pero, por desgracia, los caracteres gráficos están tan degenerados e ilegibles, que sólo por comparación con otras inscripciones análogas se puede ensayar un intento de lectura (cf. lám. 18, abajo): السنة ٥١ ؟حمد بن ؟يساف: *El año 51. ¿Aḥmad (Ḥmed) ben Yusef?*

En rigor, esta inscripción — en la que hay que suplir la cifra de la centena — ofrece un árabe tan bárbaramente transcrito, que ya parece el final de una tradición, a punto de desaparecer.

José Mª Millás Vallicrosa.

ALMERÍA ISLÁMICA

A la memoria venerada de mi padre, Rafael Torres Campos, nacido en Almería el año de 1853, fallecido en París en 1904.

De pocas ciudades hispanomusulmanas poseemos datos tan abundantes para ensayar la reconstrucción literaria de su estructura y de su evolución urbanas como de Almería. Su esquema figura en las páginas siguientes. Apenas si se alude en ellas a su historia, tanto política como económica, inseparables siempre. Tan sólo se incluyen los datos más imprescindibles para explicar el desarrollo de la ciudad; la exposición de su proceso histórico queda para otra ocasión. En el plano adjunto — en el que se han rectificado algunos datos del antes publicado — puede seguirse la descripción, excesivamente morosa y poco amena, pero tal vez útil, como modesto ensayo de reconstrucción histórica, a base de textos, documentos, planos y vestigios, de una ciudad de al-Andalus.

El solar: asentamiento.

Ocupaba la Almería islámica aproximadamente el mismo solar que la del siglo XIX, en el fondo y a la orilla de un golfo grande y profundo, buen abrigo para los navíos, comprendido entre el cabo de Gata a oriente y la punta de las Sentinas o del Sabinal a poniente. Las últimas e inmediatas estribaciones de las sierras de Almería y Énix, ramales de la de Gádor, que a su vez lo es de la Nevada, limitan su horizonte en esa última dirección, mientras hacia el este extiéndese por los campos de Almería y Níjar, dilatada planicie de forma triangular y tierras de aluvión de unas ocho leguas de extensión superficial, entre la sierra del cabo de Gata al este, la Alhamilla al norte, y las

citadas de Almería y Énix a poniente, cuyos últimos cerros llegan hasta la orilla del mar, su límite urbano a mediodía.

Todas ellas están formadas por montañas descarnadas, en las que apenas crece una pobre vegetación esteparia. El terreno en torno a la ciudad, excepto la llanura a su oriente, lo mismo que las sierras próximas, redúcese a un amontonamiento de rocas de agudas aristas entre las que no hay tierra. Parece, escribió el Idrīsī, como si se hubiera cribado el suelo para no dejar más que las piedras [1].

Escasea la lluvia en la siempre sedienta tierra almeriense; no es raro que pasen bastantes meses y aún años sin que el agua del cielo fecunde el suelo reseco [2]. Pero cuando el llano oriental recibe su regalo, llega a producir tres cosechas. Según Maqqarī, el trigo y la cebada se segaban en Almería cuarenta días después de su siembra [3].

Cuando muy de tarde en tarde llueve, las sierras, desprovistas de tierra vegetal, no absorben el agua caída, que corre torrencialmente por los muchos cauces y barrancos polvorientos — las ramblas — para perderse en el mar. La anchura y profundidad de esas ramblas, labradas por la erosión, son función directa de la extensión superficial de las tierras cuyas aguas recogen, es decir, de sus pequeñas cuencas, en las raras ocasiones de lluvias y tormentas. Las tierras arrastradas por las aguas van depositándose en la desembocadura para formar reducidos deltas, ganando terreno lentamente al golfo. El mayor es el del río de Almería o de Pechina — *wādī Baŷŷāna* en la época islámica —, cuyas aguas se pierden en el subsuelo antes de sa-

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, edic. Dozy y de Goeje (Leiden 1886), texto, p. 198; trad., p. 241.

[2] El alemán Jerónimo Münzer, llegado a Almería el 18 de octubre de 1494, dice que la comarca padeció dos años de sequía, pero había llovido copiosamente desde el 7 al 10 del mismo mes, por lo que daban infinitas gracias a Dios (Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal*, 1494-1495, trad. López Toro, Madrid 1951, p. 32).

[3] *Analectes*, I, p. 80. Escribió al-ʿUmarī que las cosechas de cereales eran en Almería, en gran parte, tributarias de la lluvia (Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-Amṣār*, I, *L'Afrique, moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1927, p. 239).

lir al llano; su cauce, casi siempre seco, desemboca en el mar a poco más de 3 kilómetros a oriente de la ciudad.

Un cerro aislado, estrecho y largo, de peña viva y rápidas laderas, paralelo y a unos 350 metros de la orilla del mar, debió de ser solar de los primeros almerienses y emplazamiento más tarde de la alcazaba medieval. De 450 metros de longitud de oriente a occidente y 100 de ancho hacia su promedio, alcanza una máxima elevación de 85. A su pie, la costa forma una ensenada, fondeadero protegido de los vientos de levante y poniente. Desde lo alto del cerro se domina un dilatado horizonte marítimo. Dos pequeñas ramblas le bordean a levante y poniente, y un barranco le separa a norte de otra colina de la misma altura, también angosta y prolongada, última estribación de la sierra de Almería, que avanza sobre el llano en dirección sudeste.

En el siglo X, la ciudad se extendía por el cerro descrito y el terreno entre él y el mar. Al acrecentarse en la primera mitad del XI el número de sus pobladores, el núcleo urbano se extendió hacia poniente, por el muy reducido espacio, ligeramente ondulado, que quedaba en esa dirección al pie de las sierras, y, sobre todo, por la llanura oriental. Las sucesivas ampliaciones en esa última dirección tuvieron por límites los fosos naturales de varias ramblas, cauces formados por las aguas de lluvia caídas en las estribaciones de la sierra inmediata.

El agua del río, sobre todo en verano, según un autor islámico del siglo XIV, se distribuía gota a gota en los jardines almerienses [1]. No hay, pues, que imaginar, como se ha hecho modernamente [2], a la ciudad rodeada de alquerías regadas con prodigalidad por arroyos y acequias: poco más allá de sus murallas comenzaba la vegetación esteparia y el monte bajo, poblado de lobos y jabalíes, según refiere el Cura de los Palacios al

[1] Al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, pp. 238-239.

[2] Francisco Javier Simonet, *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas* (Madrid 1860), p. 101.

describir una cacería de los Reyes Católicos y el Zagal, recién entregada la ciudad por éste a los primeros en 1489 [1].

Un viajero que la visitó poco después alude a limoneros plantados en el patio de la mezquita mayor y a bellísimos y extensos huertos con palmeras y chumberas en el interior de la ciudad [2]. En las tierras de riego abundarían las moreras para la cría del gusano de seda.

Elogian algunos escritores la fertilidad de la ciudad con las conocidas hipérboles tan prodigadas por los poetas islámicos; otros la critican y menosprecian por su pobreza agrícola, con análoga aunque contraria exageración, y aún hay quienes, tal vez queriendo ser justos, mezclan alabanzas y vituperios.

¿A quién dar crédito? ¿A los ditirambos o a las críticas? En una España de fuertes y violentos contrastes, es Almería

[1] «... El monte era ahí cerca orilla de la mar, e mataron cuatro puercos monteses, en que ovieron mucho placer, e acaeció que estaba en el monte un lobo, e salió a lo raso, e como se vido aquejado de la gente, metióse en la mar, huyendo a nado» *(Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, escrita por el Bachiller Andrés Bernáldez, t. I, Sevilla 1870, pp. 273-274).

[2] El mismo viajero pondera los bellísimos huertos vistos al acercarse a la ciudad, «con sus cercas, sus baños, sus torres, sus acequias construídas al estilo de los moros, que no hay nada mejor» (Münzer, *Viaje por España y Portugal*, páginas 29-32). Pero los autores islámicos se refieren en cambio a los desolados alrededores de Almería, en contraste con la fertilidad del valle de Pechina, río arriba, a unas dos leguas, en el que abundaban huertos, jardines, viñas y molinos, propiedad de los habitantes de Almería, a la que se enviaban sus productos *(Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, pp. 197 y 200; trad., pp. 240 y 245; al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 238). En la época de máxima prosperidad de Almería, sus vecinos de posición desahogada acostumbraban ir en primavera, con sus mujeres e hijos, a *al-Ḥāmma* (hoy baños de Sierra Alhamilla, en la falda meridional de ésta), fortaleza emplazada en lo alto de una montaña, con aguas termales muy concurridas; pagaban a veces hasta tres dinares mensuales por el alquiler de una habitación *(Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 200; trad., p. 245). En Pechina o Alhama estarían los *burŷ* (torres) citados por Maqqarī, propiedad de las gentes acomodadas de Almería, a las que se retirában terminados sus quehaceres en la ciudad, entre ellos el de Ibn ʿAbbās, ministro de Zuhayr, en cuya puerta un letrado rencoroso escribió unos versos impertinentes preguntándole lo que hacía encerrado en la soledad de su finca (Maqqarī, *Analectes*, II, p. 360, según cita de Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris 1953, p. 144).

uno de los lugares en que éstos más se acusan. Vergeles y huertos de lujuriosa vegetación, evocadores del paraíso tanto para cristianos como para musulmanes, están empotrados entre rocas desnudas y calcinadas por el sol y tierras en las que no se cría más que esparto. El contraste es brutal entre la monótona tristeza de los lugares de completa aridez y color pardo, a los que no llega el agua, y las tierras pródigas y los huertos frondosos bien regados. Si se mira al fondo del estrecho valle, a ambos lados del cauce seco de la rambla, es la visión edénica, reflejada en los versos de muchos poetas musulmanes; al elevar un poco la vista, percíbense las laderas de las colinas desnudas.

En pocos lugares de la Península se acusa con tal intensidad el contraste entre el desierto estéril y el frondoso oasis. Pero la admirable lozanía de éste cuando el agua fecunda su suelo, convertíase en agostamiento en las prolongadas sequías, y según que el viajero llegase a Almería en uno u otro momento, su impresión era totalmente distinta.

Situada Almería en una región periférica, lejos de los caminos pasajeros; cercada de ásperas sierras, barreras que dificultaban sus comunicaciones terrestres; sin extensas comarcas inmediatas apropiadas para el cultivo cereal; mal provista de aguas superficiales y pobre de las de lluvia, su incierta vida y desarrollo tenían que ser función de los caminos del mar. Por ellos le llegaron desde la frontera costa africana, en no pocas ocasiones, el trigo y las vituallas necesarias para el sustento de sus pobladores. La agricultura apenas contribuía a la economía; Almería hubo de vivir del exterior [1].

[1] Del norte de África, con cuyos puertos sostenía tráfico regular y constante, llegaban a Pechina — la ciudad antecesora de Almería — los víveres necesarios para el sostenimiento de sus pobladores (Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 38; trad., p. 48). En el siglo XIV, dice al-ʿUmarī, Almería suplía su insuficiente recolección de cereales con los importados del litoral africano (*Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 239).

Urci, Baŷŷāna y los orígenes de Almería.

Urci. — Agrupaciones humanas de alguna importancia existieron desde los primeros siglos de nuestra era aguas arriba del río de Pechina, donde las subterráneas afloran en su mismo cauce, es decir, en la ciudad que daba nombre al río, llamada Baŷŷāna por los musulmanes [1], y en sus inmediaciones. El solar de la futura Almería, de tierra estéril, desprovisto de agua corriente — el río, seco además casi siempre, dista, como se dijo, una media legua larga — no ofrecería condiciones favorables para la existencia de una comunidad humana numerosa. La Baŷŷāna islámica sucedió en el mismo lugar a una ciudad romana, Urci, como luego se dirá, *oppidum* de la España Tarraconense, lindando con la Bética, sobre la costa, lo mismo que Barea, según Plinio [2], estación en la calzada de Cástulo a Malaca que figura en el Itinerario de Antonino [3]. La cita también Ptolomeo [4]. Según Pomponio Mela, Urgi estaba en el golfo Urgitano — *sinus Urgitanus* — entre Cartagena y Adra (Abdera) [5]. Al golfo Urcitano alude también Marciano Capela [6]. Hűbner publicó una lápida encontrada en Urci y varias sepulcrales de urcitanos existentes en Osma, Valencia y Barcelona [7].

1 El nombre Baŷŷāna debe proceder de la existencia en el mismo lugar de una heredad o *fundus Baianus*, como el citado en una inscripción que figura en una pequeña lámina de bronce hallada en Bonanza (Aemilius Hűbner, *Inscriptionum Hispaniae latinarum supplementum*, Berlín 1892, n° 5.406, pp. 844-845).

2 Plinio, *Hist. nat.*, lib. III, 19.

3 La calzada iba de Cástulo (Cazlona) a Malaca (Málaga).

4 Ptolomeo, 2, 6, 14.

5 *Urgi in sinu quem Urgitanum vocant, extra Abdera, Suel, Ex, Maenaba, Malaca... (De situ orbis*, lib. II, 94).

6 *L. 6 de grammatica.*

7 *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, edidit Aemilius Hűbner (Berlín 1869), nos 2.818, 3.524 y 3.750, pp. 387, 476-477 y 506; *Supplementum*, número 6.158, pp. 877 y 985. Las citas anteriores, en esta obra y en la *Historia eclesiástica de España*, por Zacarías García Villada, tomo I (1ª parte) (Madrid 1929), p. 160, que sitúa Urci, equivocadamente, junto a la torre de Villaricos, siguiendo al abate Masdeu, es decir, en la costa de Levante, doblado el cabo de Gata. Según el Itinerario de Antonino, la calzada de Cástulo a Málaga iba por

Fué Urci sede episcopal de remoto origen, según la tradición referente a los siete Varones apostólicos llegados a la Península, uno de los cuales, San Indalecio, figura como su primer obispo. Uno de sus sucesores, Cantonius, asistió al concilio de Iliberis en 309 [1], y aún se cita en 862, bajo el dominio islámico, un Genesio, obispo *urcitanus* [2]. Subsistía el nombre de la ciudad romana siglos después: los *Anales Toledanos I*, al referir el traslado en 1084 del cuerpo de San Indalecio al monasterio aragonés de San Juan de la Peña, dicen: «Mudaron el cuerpo de S. Indalecio a la Cibdad de los Moros, que avie nombre Urcitana» [3].

Esa ciudad de los moros, era, según la tradición eclesiástica, Pechina. Refiere el P. Flórez que, al hablar el monje Ebretmo de la traslación del cuerpo de San Indalecio, no menciona más población que Paschena [4].

Un texto de al-Bakrī, que vivió en Almería en la corte de

el camino natural de todos los tiempos, el valle del río de Baŷŷāna (hoy llamado de Almería). Las dos mansiones anteriores a Urgi eran Acci (Guadix) y Alba (Abla). Desde ésta a Urgi, había 34 millas y 32 de Acci a Alba, distancias que convienen perfectamente a esos lugares, si suponemos a Urgi en Pechina. Después, la vía seguía por las mansiones de Turaniana y Murgi, situadas por Hűbner en las ventas de Agua Dulce y en el campo de Dalias, respectivamente, lugares ambos para los que convienen las respectivas distancias de 16 y 12 millas del Itinerario. El situar a Urci hacia Villaricos es gran error. Junto a Benahadux y cerca de Pechina, en el cerro del Paredón del Chuche, se han reconocido en fecha reciente restos de una extensa ciudad romana, abastecida de agua desde Araoz, y un gran castillo con gruesos murallones (*Noticiario arqueológico hispánico, I, 1952*, Madrid 1953, pp. 217-218).

[1] *Esp. Sag.*, LVI, p. 203. En la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, escrita en la segunda mitad del siglo XII, se llama Urgi a Almería, al referir la conquista de esta ciudad por Alfonso VII (edic. Sánchez Belda, Madrid 1950, § 285, p. 182).

[2] *Esp. Sag.*. VII, p. 92.

[3] *Esp. Sag.*, XXIII, p. 382. Para la fecha del traslado, equivocada en el manuscrito utilizado por el P. Flórez, en su edición de los *Anales*, véase *Esp. Sag.*, VIII, pp. 225-226.

[4] *Esp. Sag.*, VIII, pp. 225-228. Don Gabriel Pasqual y Orbaneja, en el siglo XVII, en su *Vida de San Indalecio y Almería ilustrada* (Almería 1699), parte I, p. 54, y parte III, p. 15, y don Francisco Javier Simonet, hace poco más de medio siglo, en la *Historia de los mozárabes de España* (Madrid 1897-1903), páginas 662-663, afirmaron la identidad de los solares de Urci y Pechina.

al-Muʿtaṣim, vestigio de su obra geográfica escrita o terminada en 460/1067-1068 [1], recogido por al-Ḥimyarī, parece asegurar la identidad de solar de las ciudades romana e islámica: *wa-madīnat Urš wa-hiya Baŷŷāna* («y la medina Urs que es Pechina»). [2] Aunque ignorante en ciencia etimológica, no creo que sea hipótesis descabellada la de suponer que el topónimo Urš no es más que la adaptación al idioma árabe del latino Urci..

Veamos cuándo aparece el de Baŷŷāna que sustituiría a ambos. Al entrar los Omeyas en al-Andalus, instalaron en la comarca cuya capitalidad fué más tarde Baŷŷāna a los Banū Sirāŷ, originarios de la tribu arábiga de Quḍāʿa, con la misión de vigilar la costa inmediata y defender el litoral. La comarca llamóse desde entonces Urš al-Yaman, por poblarla los yamaníes [3]. Amenazada en una de las expediciones de los normandos contra las costas andaluzas y magribíes (la primera tuvo lugar en 229/844; la segunda en 244/858 o 245/859), los árabes que la habitaban establecieron una torre de vigilancia *(miraʾā)* en el que después fué solar de Almería, y levantaron otras de defensa *(maḥāris)*, en las que residían en *ribāṭ*, es decir consagrados al retiro espiritual y al adiestramiento militar [4]. Junto a la *mariyyat Baŷŷāna*, identificable con la primera, desembarcaron,

[1] *Encyclopédie de l'Islām*, t. I (Leiden-París 1913), pp. 619-620; Jacinto Bosch Vilá, *Al-Bakrī: dos fragmentos sobre Barbastro*, apud *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, Zaragoza 1947-1949, pp. 243 y 247.

[2] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 245; trad., p. 246. Sin embargo, el sabio arabista dice en otro lugar de esta obra — p. 47, n. (3) — que, según el texto mismo la palabra *Urš* se explica por el clásico *Arš*, «tierra dada como regalo o como precio de sangre». Es natural que al-Ḥimyarī, al escribir en una época tardía en la que se había borrado el recuerdo de Urci, buscara una interpretación a la palabra Urš. Refuerza la hipótesis de la conversión por los árabes del nombre latino Urci en Urš, el ejemplo de Guadix, la Acci romana, que aquéllos llamaron Āš *(wādī Āš)*. (Debo esta sugestión al señor García Gómez).

[3] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 38; trad., p. 47. Otros, distritos cercanos, según el distinguido arabista, se conocían con nombres análogos, sin duda por poblarlos también los yamaníes: Urš al-Yamaniyyīn (región de Guadix); Urš al-Yamānī (región de Alcolea, Monterrubio y Fiñana); Urš al-Yamāniyya (con Huéneja); Urš Qays (región de Marchena — despoblado —, Mondújar y Alboloduy) (*Ibidem*, p. 47, n. [3]).

[4] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 183; trad., p. 221.

en el año 271/884-885, en el reinado de Muḥammad I, si damos crédito para esta fecha a un autor de hacia 1300 [1], marinos andaluces aventureros que, formando dos colonias procedentes, respectivamente, de los distritos de Ilbīra y Tudmir, fundaron hacia 262/875-876 la nueva ciudad de Ténès, en un lugar en el que acostumbraban invernar [2].

Bien acogidos por los indígenas beréberes de los alrededores, la nueva ciudad creció a la sombra de un mercado. Pero al comienzo de la primavera siguiente la abandonaron, por lo malsano del lugar, embarcando en sus navíos rumbo a las costas andaluzas. Desembarcados, como se dijo, en la atalaya *(al-mariyya)* de Baŷŷāna, se hicieron dueños de esta ciudad, instalándose en ella [3]. Les atraería tal vez la urbe romana, más o menos decaída, con fuentes y abundantes huertas, y su situación algo apartada de la costa y menos expuesta por ello a imprevistos ataques marítimos [4]. Es ésta la referencia, salvo error, al más viejo hecho en el que se cita el topónimo Baŷŷāna, que, a partir de fines del siglo IX y en el siguiente, aparecerá con alguna frecuencia en las crónicas musulmanas y aún, como se vió en páginas anteriores, en textos cristianos.

El doble nombre de las ciudades hispánicas en los siglos siguientes al de la invasión, uno latino en trance de extinción, y arábigo el otro, no es hecho insólito: recordemos a Qasṭīliya = Ilbīra e Iliberis = Garnata.

[1] El autor de los *Manābiŷ al-fiḳar*, muerto en 718/1318-1319 (Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Argel 1924, p. 59).

[2] Antes de desembarcar en la *mariyyat Baŷŷāna* lo hicieron, según al-Bakrī, en el viejo puerto de Aškūbāriš (¿Escombreras?, cabo e isla a la entrada del de Cartagena), al oeste del puerto de Aqīla (Aguilas) *(Description de l'Afrique septentrionale par al-Bekri*, trad. de Slane, Argel 1913, texto, p. 81; trad., p. 163). También Yāqūt menciona en la primera mitad del siglo XIII a la *mariyyat Baŷŷāna* (*Muᶜyam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, IV, p. 517).

[3] *Description de l'Afrique septentrionale, par al-Bekri*, texto, pp. 146-148; trad., pp. 128-129.

[4] En esa época era frecuente el asentamiento de las ciudades de alguna importancia a cierta distancia de la costa, para evitar ataques por sorpresa. Así, en el Magrib, Ténès estaba a dos millas del mar y Nakur, capital en los siglos VIII al X de un pequeño reino, aún más apartada de la bahía de Alhucemas, a pesar de lo cual se la llama puerto.

Hasta la llegada de los marinos, Baŷŷāna se componía de una serie de caseríos o barrios *(ḥārāt)* dispersos, en cuyo centro había una mezquita suntuosa, construída poco antes por ʿUmar b. Aswad [1].

El año 276/889-890, Sawār b. Ḥamdūn, jefe de la liga árabe de Ilbīra, emprendió una expedición militar contra Baŷŷāna, ciudad aún desprovista de fortificaciones. Al frente de los marinos que la poblaban estaba ʿAbd al-Razzāq b. ʿĪsà, representante del emir ʿAbd Allāh, buen administrador y perseguidor implacable de malhechores y gentes de mal vivir, que ayudado por los jefes de sus confederados árabes, los Banū Aswad, mantenía en perfecto orden la región, hasta el extremo de que los comerciantes extranjeros dejaban sus mercancías en la vía pública, sin que nadie se atreviese a tocarlas. La paz y la seguridad atraían a las gentes, con lo que Baŷŷāna crecía y prosperaba de continuo [2].

Este progreso despertó la envidia y los celos de los árabes, en minoría y despreciados por el resto de los habitantes. Al recibir una buena indemnización, y mediando los vecinos árabes, Sawār suspendió el ataque. Al ser asesinado éste, su sucesor Saʿīd ben Ŷūdī, en connivencia con los árabes de ʿUrš al-Yaman, se dirigió a atacar a Baŷŷāna, aún no amurallada. La lucha se prolongó tres días sin resultado y durante ella llegó al puerto de *al-mariya*, en la bahía de Baŷŷāna, Sunier o Suniero II, conde de Ampurias *(Šanīr Qūmes Ambūrs)*, al frente de una flotilla de quince navíos. Incendió muchas embarcaciones ancladas en el fondeadero y desembarcó con sus tripulaciones para dirigirse a saquear Baŷŷāna.

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule iberique*, texto, pp. 38-39; trad , pp. 47-48, y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, trad. de García Gómez, t. IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1950, p. 160. Sobre la mezquita de Pechina, véase también *Arte califal*, apud t. V de la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, Madrid 1957, pp. 417-418.

[2] El tráfico de esclavos contribuyó en gran medida a la prosperidad de Baŷŷāna. Desde el centro de Verdún los llevaban a una ciudad situada detrás de la almeriense, donde eran castrados por judíos (A. Mez, *El Renacimiento del Islam*, trad. Vila, Madrid-Granada 1936, pp. 423-424). La noticia procede de al-Muqaddasī, que escribía en 985.

Al ver Saʿīd ben Ŷūdī la flota de Sunier, se retiró a Granada, creyendo que llegaban importantes refuerzos a los marinos de Baŷŷāna. Estos trabaron con los catalanes del conde de Ampurias un combate terminado con un arreglo en el que se convino el canje de prisioneros y un trueque comercial. Después, los navíos cristianos se hicieron a la mar [1].

Los pocos escritores contemporáneos que han aludido a estos hechos suponen que entre los marinos de Pechina abundaban los mozárabes, lo que ni Ibn Ḥayyān ni al-Bakrī dicen explícitamente, pero es muy verosímil por sus luchas con los árabes granadinos de Sawār y Saʿīd ben Ŷūdī y la conservación en la ciudad del cadáver de San Indalecio hasta su traslado a Aragón a fines del siglo XI, reliquia que hemos de suponer se guardaría en una iglesia. Lévi-Provençal sospecha que la estatua colocada por los marinos sobre una puerta de Pechina al construir su cerca, como la que había sobre la puerta del puente de Córdoba, representaba a la Virgen.

Tras estos hechos, que estuvieron a punto de terminar con la próspera situación de Baŷŷāna, justifícase la afirmación de al-Ḥimyarī de haber pedido los marinos al emir ʿAbd Allāh, al ocupar éste el trono en 275/888, autorización para fortificar los alrededores de su alcazaba y ampliar su perímetro, así como el mantenimiento de su gobernador, con el que estaban conformes [2]. Concedidas ambas, unificaron el poblado, protegiéndolo

La curiosa y poco conocida historia de la federación de los marinos de Pechina ha sido detalladamente relatada por Lévi-Provençal, en su *España musulmana*, t. IV de la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, pp. 223-228, según Ibn Ḥayyān, que a su vez siguió a ʿĪsà al-Rāzī (P. Melchor M. Antuña, *Chronique du règne du calife umaiyade ʿAbd Allāh à Cordoue*, Paris 1937, pp. 53 y 87-89; «*Al-Muqtabis*» *de Ibn Ḥayyān*, trad. Guráieb, *Cuad. de Hist. de Esp.*, XXI-XXII, 1954, pp. 336-338), y *Description de l'Afrique septentrionale, par al-Bekri*, en las páginas antes citadas.

[2] No es fácil unificar los relatos de Ibn Ḥayyān, al-Bakrī y al-Ḥimyarī, para formar uno seguido y coherente, pues son contradictorios. Esa fecha de 275/888 para la autorización de edificar a Baŷŷāna procede de al-Ḥimyarī. Pero Ibn Ḥayyān afirma en un lugar de su *Muqtabis* que empezaron a levantarla durante el emirato de Muḥammad (238/852-273-886) (*«Al-Muqtabis de Ibn Ḥayyān*, trad. José A Guráieb, *Cuadernos de Historia de España*, Universidad de

con una cerca. Baŷŷāna, para cuya edificación tomaron modelo de Córdoba, acrecentóse mucho al recibir una intensa corriente inmigratoria de gentes huídas de las continuas revueltas que asolaban por entonces al-Andalus, en busca de la residencia tranquila y el asilo seguro que les ofrecía esa ciudad, con lo que creció y se elevaron numerosos arrabales a su alrededor [1]. Había en ella once baños, telares en los que se fabricaban tejidos de seda y comercios prósperos [2]. Desde entonces, los marinos de Baŷŷāna vivieron en sus costas fuertes y tranquilos.

Urci = Baŷŷāna, ciudades marítimas; la mariyat Baŷŷāna. — Sitúan la Urci romana Pomponio Mela y otros autores, como se dijo, en el *sinus* — golfo — *urgitanus;* Plinio sobre la costa. Era, pues, ciudad marítima, pero asentada a alguna distancia de ella y con un puerto o desembarcadero próximo. Por las condiciones naturales de la comarca y de su litoral y por la historia posterior no pudo estar más que en el que después fué solar de Almería, en el lugar o en las proximidades donde la calzada romana, que venía desde Abla, aguas arriba, por la vía natural del valle del río de Almería, se acercaba a la costa para proseguir bordeándola hasta Málaga.

Baŷŷāna no sólo heredó el solar de la ciudad romana, sino también su puerto. Los aventureros procedentes de Ténès desembarcaron en la *mariyyat Baŷŷāna*, según se dijo, para establecerse en la ciudad así nombrada; sus actividades eran, en gran parte, marítimas; mantenían un tráfico continuo con las ciudades de la costa africana y de ellas recibían en ocasiones los mantenimientos necesarios a su subsistencia [3]. Las mismas razones geo-

Buenos Aires, XVII, Buenos Aires 1952, p. 158). En lugar distinto, el mismo autor afirma que los marinos edificaron la ciudad de Baŷŷāna por orden de los emires al-Mundir y de su hermano ʿAbd Allāh (*«Al-Muqtabis» de Ibn Ḥayyān*, trad. Guráieb, *Cuad. de Hist. de España*, XXI-XXII, 1954, p. 336).

[1] Edificaron también veinte ciudadelas en la región, entre ellas Wādī (¿Guadix?); al-Ḥamma (Alhama la Seca o Sierra Alhamilla); al-Ḥābiya (Alhabía); Buršāna (Purchena); Abla; Banū Tāriq (Bentarique) y la fortaleza de Nīšar (Níjar) (*«Al-Muqtabis» de Ibn Ḥayyān*, trad. Guráieb, apud *Cuadernos de Hist. de España*, XVII, p. 158).

[2] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 38; trad., p. 49.

[3] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 38; trad., p. 48.

gráficas e históricas obligan a situar el puerto de Baŷŷana, ciudad asentada junto al río al que daba nombre, y no en el terreno llano de su desembocadura, sin posible defensa y con delta que impedía la existencia de fondeadero próximo, en el cerro de Almería, en excelentes condiciones defensivas y con un puerto natural bien resguardado a su pie. Ibn Ḥawqal e Ibn Ḥayyān llaman a Almería *furḍa Baŷŷāna*, es decir, el puerto de Pechina [1]. En él estaría uno de los barrios dispersos que, según al-Ḥimyarī, integraban Baŷŷāna cuando en ella se establecieron los marinos procedentes de Ténès. La falta de agua y aridez consiguiente, en contraste con la abundancia de ella y la frondosidad de las huertas y jardines en torno a Baŷŷāna, además de la mayor seguridad, ya señalada, en caso de ataque marítimo, justifican que ese caserío del puerto de Baŷŷāna tuviera escasa población. El cerro de Almería debió de estar habitado desde tiempos neolíticos [2]; bajo la dominación romana no suena nombre alguno de *oppidum* que pudiera suponerse en él [3], ni se han encontrado, que sepamos, huellas acreditativas de su población por entonces.

En el siglo X, sobre todo desde el advenimiento al trono de ᶜAbd al-Raḥmān III, la *mariyyat Baŷŷāna*, sin duda uno de los más prósperos arrabales de esta ciudad, comenzó a crecer, mientras disminuía la importancia de Baŷŷāna, absorbida por su puerto. A ello contribuyó el desarrollo de la marina de al-Andalus, cuyos fondeadero y arsenal estaban en el fondo del golfo, al pie de la atalaya. La flota de ᶜAbd al-Raḥmān III, afirma Ibn Jaldūn, constaba de unos doscientos navíos, cuyo *qā'id* se llama-

1 *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, p. 243, n. 3.

2 Don Juan Cuadrado Ruiz, director que fué del Museo arqueológico provincial de Almería, me dijo haberse encontrado cerámica neolítica en las laderas del cerro de la Alcazaba, en las que hay oquedades que pudieron servir de excelente refugio a pequeños grupos humanos en esa época.

3 A no estar situada Almería en la mansión de Turaniana, que sigue a la de Urci en la calzada de Cástulo a Málaga, según el Itinerario de Antonino, y que Hübner supuso estuvo en las ventas de Agua Dulce. Si fuese posible la derivación del topónimo Turaniana del latino *Turris* y la distancia aproximada en millas no lo impidiese, podría pensarse que en tiempos imperiales una torre precedió a la atalaya de los islámicos de el solar de Almería. Es problema digno de estudio.

ba Ibn Rumāḥis. Tenían su fondeadero en los puertos de Baŷŷāna y Almería [1].

Tras la vuelta de Baŷŷāna en 310/922-923 a la obediencia de la autoridad omeya [2], de la que estaría apartada en los turbados años anteriores, ᶜAbd al-Raḥmān III, a ruegos de su vasallo Mūsà b. Abī-l-ᶜĀfiya, emir de los Miknāsa y gobernador de una extensa región del Magrib occidental, ordenó a los habitantes de aquélla y de otros lugares de la costa que equipasen quince navíos de guerra con soldados, armas y municiones, destinados a atacar la isla de Arshgul, hoy Rachgoun, frente a la desembocadura del Tafna. Regresaron de la expedición en ramaḍān 320/septiembre-octubre 932 sin haber podido conquistarla [3].

Otro hecho algo posterior, mediado ya el siglo X, demuestra la importancia de la *mariyyat Baŷŷāna* como puerto y arsenal de los navíos califales. En 344/955-956, ᶜAbd al-Raḥmān III había enviado a Oriente un gran navío, de insólito tonelaje, cargado de mercancías. En las costas de Ifrīqiya atacó a otro barco, que conducía a un mensajero enviado por el gobernador musulmán de Sicilia al califa fāṭimí al-Muᶜizz. Los tripulantes del navío andaluz se apoderaron de los despachos dirigidos a ese soberano. La respuesta fué una expedición de la flota siciliana al puerto de Almería, en el que sus tripulantes incendiaron todos los barcos allí anclados, incluso el agresor, regresado de Alejandría con mercancías y cantoras para el califa. Desembarcados los tripulantes de la escuadra siciliana, se entregaron en Almería a la matanza y al saqueo, apoderándose de crecido botín y muchos cautivos [4].

[1] *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, trad. de Slane, II (Paris 1865), p. 40. Hay error, naturalmente, en el manuscrito del texto o en la traducción al hacer de *mariyyat Baŷŷāna* dos puertos.

[2] *Una crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, edic. y trad. por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez (Madrid 1950), pp. 139-140.

[3] *Description de l'Afrique septentrionale, par al-Bekri*, texto, p. 78; trad., p. 158; Lévi-Provençal, *España musulmana*, p. 314.

[4] Ibn al-Aṯīr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne* (Argel 1898), texto, pp. 384-385; trad., pp. 358-359; Lévi-Provençal, *España musulmana*, pp. 319-320.

El puerto de Baŷŷāna era, al mismo tiempo que arsenal o apostadero de la flota andaluza, lugar de comunicación con el norte de África y el Mediterráneo oriental. En ṣafar (agosto) del 338/949 desembarcaron en dicho puerto los embajadores que el emperador bizantino Constantino VII Porfirogeneta envió al califa cordobés [1].

Testimonia la importancia marítima e industrial de la *mariyyat Baŷŷāna* en la primera mitad del siglo X el historiador al-Rāzī (nacido antes de 274/887 y muerto, probablemente, en 344/955-956). Según la antigua versión castellana de la traducción al portugués de su obra *Ta'rīj mulūk al-Andalus*, Almería «es llave de ganancia et de todo bien, et es morada de los sotiles maestros de galeas, et façen y muchos pannos de seda con oro et mui nobles; et el su castillo yaze sobre la mar» [2].

Al-mariyya = Almería. — Según al-Ḥimyarī, la ciudad de Almería era de fundación moderna, levantada por orden de ʿAbd al-Raḥmān III, que mandó rodearla de sólidas fortificaciones en el año 344 (955-956) [3].

Esa fecha de fundación de Almería ha de entenderse como la de conversión del arrabal con la atalaya, seguramente fortificada y sobre el cerro ocupado más tarde por la alcazaba, en *madīna*, al construir la cerca protectora del núcleo urbano a su pie: «la *madīna* de Baŷŷāna, que es *al-Mariyya*», escribió Idrīsī [4]. Pues de la existencia anterior del arrabal, con puerto concurrido, atarazanas e industria de lujo, ya se hizo mención. La confirma,

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 235-237, y adaptación Gayangos, II (Londres 1843), p. 140; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 231; trad., p. 357; Lévi-Provençal, *España musulmana*, pp. 351-352.

[2] *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*, por don Pascual de Gayangos, apud *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII (Madrid 1852), p. 38; E. Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī* (Al-Andalus, XVIII, 1953, p. 67).

[3] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 183; trad., p. 221. Un autor musulmán de fecha avanzada — siglo X h., XVI J.-C. — Aḥmad b. ʿAlī Maḥallī, llamado Ibn Zeubel, en su obra *Tuḥfat al-mulūk*, dice que Almería fué fundada por el emir Muʿāwiya ben Muḥammad (Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, pp. 145-146).

[4] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, p. 245, n. 1.

además, el hallazgo en Almería de varias lápidas sepulcrales de mármol, impropias de un medio rural, de gentes fallecidas en 312/924 (dos); ¿317?/929, y 320/932 [1], es decir, antes de la supuesta fundación de la ciudad.

El geógrafo oriental Ibn Ḥawqal, llegado a al-Andalus en los últimos años del reinado de ᶜAbd al-Raḥmān III, después de 340/951, y que escribió, al parecer, en 976 su *Libro de los caminos y de los reinos*, afirma la antigüedad de todas las poblaciones de al-Andalus, excepto de dos modernas: Santarén y el puerto de Pechina y la capital de su provincia, es decir, Almería. Pondera, a la par, los tejidos de lino fabricados en Baŷŷāna y exportados a Egipto, la Meca y el Yemen [2].

El acrecentamiento de *al-Mariyya* produjo la decadencia de Baŷŷāna, cuyos habitantes emigraron a aquélla [3]; despoblada y en ruinas la describe Idrīsī en la primera mitad del siglo XII; tan sólo — dice — subsistía su mezquita mayor aislada, y entre ruinas [4]. En adelante, la capitalidad del distrito o *ḳūra*,

[1] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden-Paris 1931), nos 110-112, pp. 103-104; *Arabic inscriptions of the Hispanic Society of America*, por Werner Caskel (Nueva York 1936), I, p. 1.

[2] *Ṣūrat al-arḍ*, edic. Kramers, I, p. 110, según cita de Lévi-Provençal, *España musulmana*, t. V de la *Hist. de España* dirigida por Menéndez Pidal, p. 184. En cambio, el persa al-Iṣṭajrī, en su obra *Masālik al-mamālik*, escrita en la primera mitad del siglo X (hacia 921) — revisión de otra obra más antigua, de Abū Zayd al-Balḫī (*Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 596)—no menciona a Almería, mientras en sus itinerarios figuran los de Córdoba, Málaga y Murcia a Pechina, ciudad esta última, dice, la única de fundación moderna entre las de al-Andalus (*B. G. A.*, edic. de Goeje, I, p. 46).

[3] El traslado de los habitantes de Pechina a Almería, en la *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 200; trad., p. 245. Señalan también ese éxodo al-Dimašqī, *Cosmographie*, edic. Mehren (San Petersburgo 1866), página 243, y al-ᶜUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 238. Al-Dimašqī añade que los emigrantes de Pechina llevaron a Almería el comercio de la seda.

[4] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 200; trad., p. 245. Sin embargo, el geógrafo oriental al-ᶜUmarī, en el siglo XIV, describe a Pechina como villa importante, con olivos, viñas y extensos jardines en los que crecían abundantes frutos (*Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, página 238).

antes en Pechina, pasó a Almería [1]. El auge de ésta y la decadencia de la primera, modesta aldea de labradores desde entonces, trajeron como consecuencia que el nombre genérico *al-mariyya* — la atalaya — pasase a ser el de la nueva ciudad, perdido el de la cercana a cuya sombra había comenzado a desarrollarse [2].

En la segunda mitad del siglo X era *al-Mariyya* el puerto más frecuentado y activo de al-Andalus, ingreso de las gentes llegadas de Oriente, emporio de riqueza, escribía Yāqūt [3], al que abordaban los navíos y en el que embarcaban y desembarcaban los viajeros del Africa septentrional y del Oriente mediterráneo, camino de la corte cordobesa.

En 353/964 al-Ḥakam II, ante la amenaza de desembarco de tropas del califa fāṭimí de Ifrīqiya en las costas andaluzas, se trasladó desde Córdoba al puerto de Almería para visitar las importantes obras de defensa que en él había ordenado hacer y el *ribāṭ* de al-Qabṭa (en el cabo de ese nombre, hoy de Gata), y conocer la situación de los habitantes de la comarca. Algún tiem-

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 200, trad. página 245.

[2] Al-Rāzī escribió, según la corrompida versión conservada, que Almería era una «atalaya sobre el mar, que yaze en tal lugar, que non puede por la nave venir cosa grande ni pequenna para Espanya, que del non la vean» (Gayangos, *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*, apud t. VIII de las *Memorias de la Real Academia de la Historia*, p. 38; Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī*, apud Al-Andalus, XVIII, p. 67). A través de las dos versiones se ha conservado la traducción exacta de la palabra *al-mariyya*: atalaya o torre de vigía. Bien guiado por Diego de Urrea, acertó Corarrubias al suponer la existencia en aquel lugar, «como muchos afirman, alguna gran torre, de donde se descubriese mucha mar y tierra, y de allí aver tomado el nombre de Almería» (*Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Barcelona 1943, página 97). La exacta interpretación de *al-mariyya* por la atalaya la dieron también Dozy (*Description de l'Afrique et de l'Espagne*, n. 3 de la p. 243), y don Miguel Asín Palacios (*Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid-Granada 1940, p. 68). Hay que desechar, pues, la etimología de «el espejo», muy difundida desde el siglo XVI y que ha dado lugar a algunas leyendas. Había otra *mariyya* al sur de Granada: la *mariyyat* Ballish, hoy Vélez-Málaga (*Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 199; trad., pp. 243-244).

[3] *Muʿ ǧam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, IV, p. 517.

po después, en ramaḍān del año 360/fines de junio de 971, el califa, ante nueva amenaza de desembarco de los normandos, envió a Almería al jefe de la flota para armar los navíos, reunir todas las fuerzas navales, llevarlas a Sevilla, y proteger el litoral occidental [1].

En el puerto andaluz embarcaron con destino a Ifrīqiya en el año 365 / 975-976 los príncipes idrīsíes que Gālib había llevado a Córdoba, molestos huéspedes alejados por al-Ḥakam II [2].

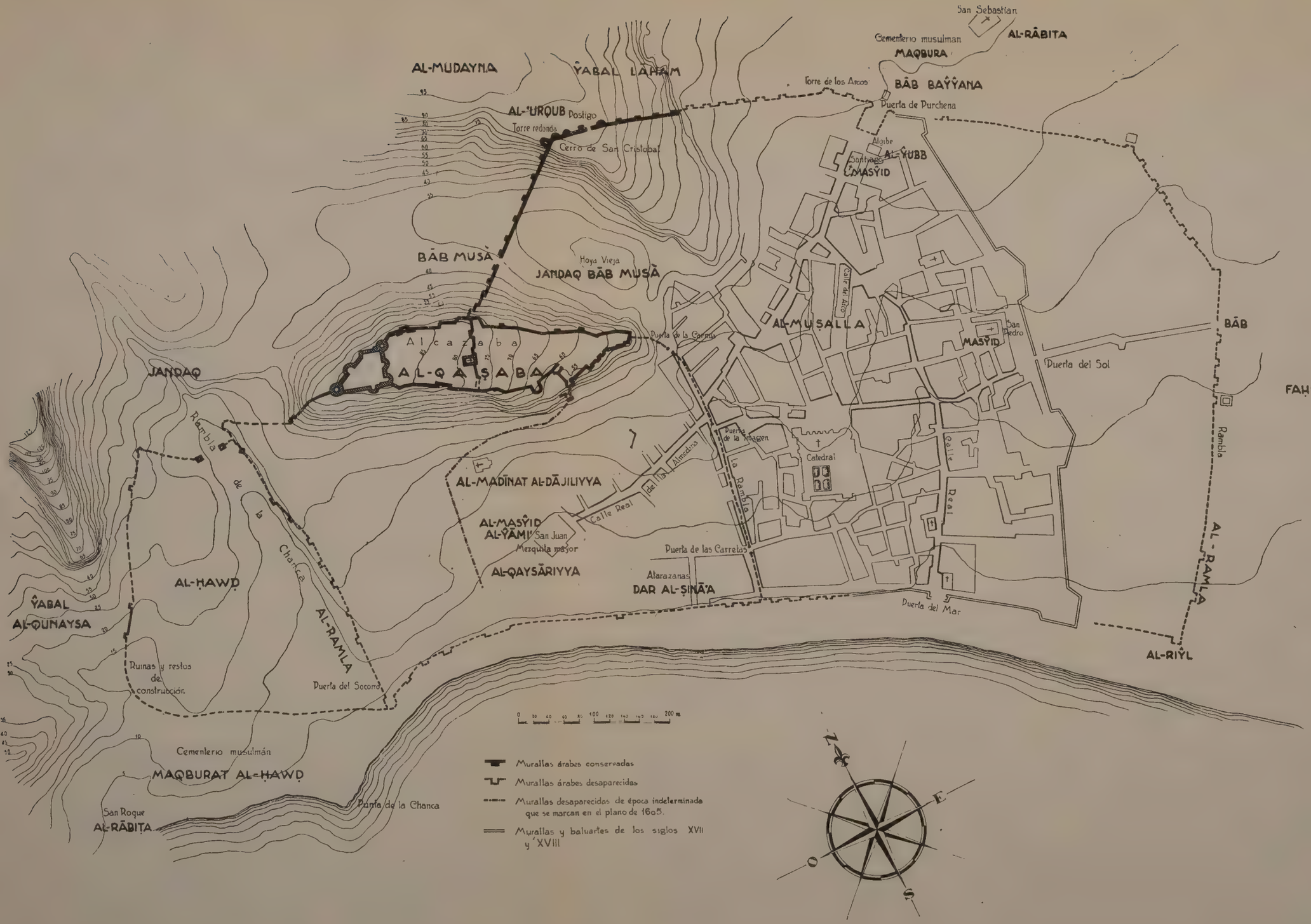
Estructura y desarrollo de la ciudad islámica. La cerca.

El estudio de la estructura de la Almería islámica y de su evolución urbana realízase a continuación a base de noticias de viajeros, geógrafos e historiadores medievales [3]; de los restos

[1] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 183; trad. pp. 390 y 399. Al-Bakrī cita el puerto de Qabṭat Banī Aswad, frente al de Arshgul, en la costa africana, y a dos días de navegación *(Description de l'Afrique septentrionale, par al-Bekri*, trad. de Slane, p. 180). Algún viejo mapa catalán llama «de Capta» al actual cabo de Gata. Ibn Jātima, en su obra inédita, citada más adelante, menciona el *ŷabal al-Qabṭa*, es decir, la sierra de Gata.

[2] *Qirṭās*, trad. Huici (Valencia 1918); trad. Beaumier (Paris 1860), páginas 127-128.

[3] Principalmente: *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, edic. de Dozy y de Goeje, texto, pp. 197-198 y 260; trad., pp. 239-241 y 245 (la descripción de Almería está escrita entre 1147, puesto que acusa su ocupación por Alfonso VII, y 548/1154, en que dió fin a la obra); al-ʿUmarī, *Masalik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, pp. 238-239, cuya parte dedicada a Andalucía la comenzó el autor en 738/1337 y la terminó antes de 749/1349, fecha de su muerte; Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 37-39 y 183-184; trad., pp. 47-50 y 221-223, obra redactada por al-Ḥimyarī en el siglo XV, pero a base de textos anteriores, entre otros del geógrafo andaluz al-Bakrī, de la segunda mitad del siglo XI, que residió algún tiempo en Almería; Ibn Jātima, *Taḥṣīl garaḍ al-qāṣid fī tafṣīl al-maraḍ al-wāfid* («Logro del fin del que aspira a saber, acerca del conocimiento detallado de la epidemia»), obra escrita por ese autor almeriense entre los comienzos de 750/1349, fecha de terminación de la epidemia, que duró once meses, y otra poco posterior a 770/1369 en la que moriría. El manuscrito inédito de esta obra se conserva en la biblioteca del monasterio de El Escorial (1785[4]) (Michaelis Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*,



Plano de Almería en el siglo XIV.

L. Torres Balbás dirigió. — M. Ocaña Jiménez dibujó.

subsistentes de construcciones de esa época [1] y, sobre todo, de dos planos de la ciudad, fechado uno en el año 1603 y el otro en 1855 [2].

Fuertes murallas circundaban la cumbre del cerro de la Alcazaba, asiento del alcázar. Desde los extremos de aquél descendía la cerca de la ciudad por las pendientes abruptas del cerro para continuar bordeando los cauces someros de dos ramblas,

tomo II, Madrid 1770, pp. 334-335; *Ensayo-bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, por Francisco Pons Boigues, Madrid 1898, p. 331). Utilizo una traducción inédita de Simonet de la descripción de Almería que figura en el tratado de Ibn Jātima, fos 61 *v* a 62 *v*, y otra reciente de don Manuel Ocaña Jiménez. El texto árabe y su trad. al alemán fueron publicados por J. M. Müller (*Bericht über die Pest*, apud *Sitzungsberichte d. Königl. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, philos. philol. classe*, t. II, pp. 28-34, 1863). También es de gran utilidad la descripción de Münzer, en su *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, pp. 29-33. Este viajero conoció todavía la ciudad islámica, aunque en muchos lugares deshabitada y en ruinas, a consecuencia del terremoto de 1494.

[1] Manuel Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los Almohades, Arte mozárabe*, vol. tercero de «Ars Hispaniae» (Madrid 1951), pp. 266-269; Leopoldo Torres Balbás, *Restos de una casa árabe en Almería*, Al-Andalus, X, 1945, pp. 170-177; atarazanas, Al-Andalus, XI, 1946, pp. 180-181; alhóndigas, Al-Andalus, XI, 1946, p. 450; puertas, Al-Andalus, XII, 1947, p. 459; *muṣallà* o *šarīʿa*, Al-Andalus, XIII, 1948, p. 175; rábitas, Al-Andalus, XIII, 1948, p. 486; alcaicería, Al-Andalus, XIV, 1949, p. 410; *La mezquita mayor de Almería*, Al-Andalus, XVIII, 1953, pp. 412-430; cementerios, Al-Andalus, XXII, 1957, pp. 177-183.

[2] El primero, dibujado a mano y sin escala, conservado en depósito en el Ayuntamiento de la ciudad, lleva el rótulo: «Plano de Almería, 1603. Al Ex. Sr. Marqués de Canales, del Consº de su Magᵈ, gl. de la Artillª de España, &». Da perfecta idea de Almería en esa fecha. Dibujáronse en él el caserío entonces existente y todas las líneas de murallas que envolvían sus arrabales, excepto el occidental, no representado al estar yermo desde hacía siglos. El otro plano, de fecha bastante posterior — 1855 —, es el publicado con el mapa de la provincia de Almería de don Francisco Coello: «Almería, por el Coronel, Comandante de Ingenieros, D. Francisco Coello, Madrid 1855». Su escala es de 1/10.000 y en él se dibuja todavía la línea exterior de las murallas, ruinosas por entonces, incluso parte de las que cerraban el barrio despoblado de Occidente, desaparecidas más tarde. — Para dibujar el adjunto plano, se han agregado al del Instituto Geográfico y Estadístico a escala 1/2.000, los datos de los dos nombrados y los de los textos aludidos que ha sido posible localizar.

que lo flanqueaban a oriente y occidente, hasta la orilla del mar, en la que otro lienzo de muros unía sus extremos, cerrando a mediodía el recinto urbano. A norte protegía eficazmente a Almería la colina fortificada; al sur, la muralla con el mar por foso; y en las otras dos direcciones las ramblas, cavas naturales, no muy profundas, y los muros torreados que se levantaban a sus orillas. La ciudad murada — *madīna* — de fines del siglo X, formaba un rectángulo de unos 560 por 350 metros, con poco más de 19 hectáreas de extensión, sin incluir la alcazaba. Dentro de este recinto, que en el siglo XIV llamábase «la ciudad interior» *(al-madīna al-dājiliyya)* [1], por flanquearla dos arrabales, se levantaban la mezquita mayor *(al-masŷid al-ŷāmiᶜ al-aᶜẓam)*, con cinco naves, probablemente construída a fines del siglo X, y ampliada con otras dos en el reinado de Zuhayr (419/1028 - 429/1038), la alcaicería — *al-qaysāriyya* —, hacia la quibla, y las atarazanas — *dār al-ṣanaᶜa*.

De esta primera y sólida cerca, levantada por ᶜAbd al-Raḥmān III [2], subsisten el comienzo, que desde el espolón occidental de la alcazaba, reconstruído por los Reyes Católicos, baja a la rambla de la Chanca — así llamada por lo menos desde el siglo XVII [3] — y una torre en su extremo que tuvo estancia alta. Al llegar a un torreón de ángulo, rehecho en forma de baluarte en el siglo XVI, situado junto al cauce de la rambla, cambiaba de dirección para proseguir, con lienzos de muros y torres próximas de poco saliente, por su orilla izquierda hasta la del mar, en donde terminaba en el siglo XVI en una torre semicilíndrica, levantada probablemente por entonces. Se conservan restos de estos muros y torres. Lo mismo en el plano de 1603 que en el de 1855 márcase su completo trazado. Tan

1 Al-ᶜUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 246.

2 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 183; trad., p. 221.

3 Se llamaba 'chanca' — palabra no recogida por el *Dicc. académico* — el lugar o almacén donde se cortan y salan los atunes y guardan los útiles y barcas para su pesca y la preparación de la almadraba. Méndez Silva, en el siglo XVII *(Población general de España*, Madrid 1645, fº 116 v), alude al ejercicio de esa industria en Almería. Estaría establecida junto a la rambla que ha conservado el nombre.

sólo el primero señala la muralla que cerraba a oriente la ciudad del siglo X. Aparece en él seguida, sin torre alguna — derribadas, probablemente, en época musulmana, por quedar ese muro dentro de la ciudad al ampliar en el siglo XI su recinto — y con tres puertas. En el plano más moderno no se acusa esa muralla que, por inútil, habría desaparecido totalmente a mediados del siglo XIX, pero sí su huella en la calle llamada entonces de la Rambla — hoy de la Reina —, que ocupa su lugar.

En el plano de 1613 dibújase otro grueso muro, sin torres ni puertas. Arrancaba de la ladera meridional del cerro de la alcazaba, junto a su puerta de ingreso; se dirige primero hacia el sudoeste para quebrar luego, torciendo en dirección sur. Queda interrumpido algo antes de alcanzar el frente meridional de la cerca que bordeaba la orilla del mar. Dividía en dos partes casi iguales la *madīna*. Tal vez este murallón, del que no queda vestigio alguno, se hiciera — ¿en época islámica o en la cristiana? — para proteger la ciudad por ese lado cuando toda la superficie murada a occidente estaba yerma [1].

La cortina del mar o muralla a su orilla, batida por las olas, dice Yāqūt, acúsase muy reformada en los planos, con la agregación de varios baluartes de refuerzo en el siglo XVI. Sin embargo, a mediados del XIX, algo antes de su derribo total, subsistía algún trozo con torres próximas y de poco saliente, tal vez de la primitiva construcción.

Los escasos trozos de muros conservados del frente oeste del recinto son de tapias de argamasa y no se diferencian de los de las fortificaciones del siglo XI, aunque hay partes modificadas sin duda en los XIII y XIV.

La alcazaba, llamada *qal'at al-Ŷayrān*, calificada de fortaleza sólida e inexpugnable, tenía una puerta meridional para su ingreso desde la *madīna*, a la que se llegaba por una rampa muy pendiente, larga de 280 codos (unos 130 a 140 metros). Otra puerta a oriente, en un saliente de la cerca de la ciudad, era de más cómodo acceso. El interior estaba dividido en dos partes

[1] Cita de Gaudefroy-Demombynes en su trad. del *Masālik al-abṣār* de al-'Umarī, p. 238.

por un muro. El ancho del camino de ronda sobre la muralla era de 5 «empanes» [1]. El terremoto de 1522 hundió las construcciones islámicas que había en su interior; tan sólo quedaron en pie las de piedra, levantadas por los Reyes Católicos inmediatamente después de la ocupación de la ciudad [2].

Al acrecentarse considerablemente la población a comienzos del siglo XI, con gentes huídas de Córdoba y de otros lugares [3], hubo de extenderse extramuros, como se dijo, por la llanura situada a oriente, lugar de acceso de la más importante ruta que a ella conducía.

Las primeras edificaciones fuera de la cerca se dispondrían, según lo acostumbrado, bordeando ese y los otros caminos que entraban en la ciudad por el mismo frente oriental de la cerca, para proseguir por calles cuyo trazado inicial aún perdura. Allí estaba el oratorio al aire libre, *šarīʿa* o *muṣallà*, existente en las afueras de todas las ciudades islámicas, que dió nombre al nuevo barrio. A mediados del siglo XI se le llamaba *al-šarīʿa al-qadima*, o sea vieja, lo que parece indicar que el crecimiento de Almería había obligado a disponer otra fuera del núcleo urbano. En el cementerio situado en la *šarīʿa* aún se enterraba por entonces [4].

El aumento de población, favorecido por la relativa tranquilidad, ausente entonces de casi todo el resto de al-Andalus, se-

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 184; trad., pp. 221-222; Ibn Jātima, fº 62 *v.*

[2] Mariano Alcocer, *Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, (Tánger 1941), p. 75.

[3] Uno de esos refugiados fué el famoso Ibn Ḥazm, emigrado a Almería desde la revuelta y decaída Córdoba, en 404/1013, ciudad aquélla en la que parece vivió unos tres años *(El collar de la paloma*, trad. de Emilio García Gómez, Madrid 1952, pp. 11, 94, 136 y 245). Algunas industrias cordobesas seguirían la misma ruta. Yāqūt refiere que en el puerto Mediterráneo se fabricaban las telas *wašy* y *dibāǧ*, tejidas en otro tiempo en Córdoba *(Muʿyam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, IV, p. 517, citado por Gaudefroy-Demombynes en su trad. del *Masālik al-abṣār*, p. 239).

[4] Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, *B. A. H.*, biog. 599, p. 280. Biografía de al-Ŷadalī, conocido por Ibn al-Zift, *ṣāḥib al-ṣalā wa-l-juṭba* en la aljama de Almería, fallecido en 444/1052.

ría muy rápido, puesto que fué Jayrān al-ᶜĀmirī (403/1012 – 419/1028), si damos crédito a *al-Rawḍ al-Miᶜṭār*, el que construyó una muralla de tapial rodeando el nuevo núcleo urbano, al que llevó por medio de una conducción el agua de una fuente cercana [1]. Bajo ese príncipe eslavo, Almería, notablemente extendida, cubrióse de bellas construcciones [2].

Algo más tarde, otro reyezuelo de Almería, el famoso Muḥammad ibn Ṣumādiḥ, más conocido por al-Muᶜtaṣim (443/1051 – 484/1091), edificador de un ponderado palacio, al-Ṣumādiḥiyya, prolongó hasta la mezquita mayor, en la *madīna*, la conducción de agua que Jayrān había llevado al arrabal de *al-Musallà* [3].

La parte norte del nuevo arrabal quedaba dominada por el extremo del monte o cerro alargado inmediato al de la Alcazaba, conocido en el siglo XII, según Idrīsī, por *ŷabal Lāham* [4], y vulgarmente en el XIV, según Ibn Jātima, por *al-Mudayna*, última estribación de las sierras próximas a la ciudad. Entre uno y otro — la mínima distancia que los separa es de unos 220 metros — hay un barranco, valle u hondonada, nombrada la Hoya en los últimos siglos.

El relieve del terreno condicionó, como en tantas otras ocasiones, el trazado de la muralla protectora de los nuevos barrios y la superficie del recinto, puesto que obligó a dejar dentro de éste el extremo avanzado sobre la vega, la proa del cerro que dominaba gran parte del arrabal, lugar llamado, según Ibn Jātima, *al-ᶜUrqub* (el recodo), y que ahora se dice cerro de San Cristóbal. Desde entonces la ciudad tuvo, además de la Alcazaba, otra fortificación dominante a su norte, de menor valor militar

1 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 184; trad., p. 221. Ya a principios del siglo IX ᶜAmrūs había construído en Toledo un alcázar de «paredes de tierra, assí como departen los que cuentan de lo muy anciano» *(Primera Crónica General de España*, publicada por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1955, cap. 869, p. 540; Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥ*, texto, pp. 36-38; trad., pp. 45-48).

2 Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, p. 142.

3 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 184; trad., p. 221.

4 *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 197; trad., p. 240).

que aquélla, pues dicho cerro no está aislado como el de la Alcazaba: va ascendiendo hacia noroeste para prolongarse en las sierras inmediatas.

La nueva muralla, de la primera mitad del siglo XI, arrancaba aproximadamente del punto medio de la que cerraba a norte la Alcazaba; descendía a la Hoya, conocida en tiempos islámicos por *jandaq bāb Mūsà* (barranco de la puerta de Mūsà), para cerrar esa peligrosa entrada al arrabal recién poblado, y trepaba luego por la ladera de mediodía del *ŷabal Lāham* o *ŷabal al-Mudayna*, cuyo extremo meridional o espolón avanzado — *al-ᶜUrqub* — quedaba dentro del recinto. Quebraba la línea del muro en lo alto del cerro para bajar rápidamente hacia oriente, y seguía paralelo a la orilla de la ensenada hasta alcanzar la *bāb Baŷŷāna* (puerta de Pechina), ya en la parte llana [1]. De esta cerca escribió gráficamente quien alcanzó a verla casi íntegra, que «corrían sus muros del mar al monte, del monte al valle, del valle a la cumbre de otro cerro y del cerro a la ciudad que oprimía con su larga cadena de torreones».

Aparte de los restos citados, y de algunos otros que aún se ven a poniente de la rambla de la Chanca [2], la cortina de murallas que va desde la alcazaba al cerro de San Cristóbal y la primera parte de la que desde éste baja a la puerta de Pechina, es lo único que se ha conservado de la cerca almeriense, por estar en terreno muy quebrado, impropio para la edificación de viviendas. Su longitud es de unos 440 metros. El muro, de unos 5 de altura media, hízose de tapial, lo mismo que los torreones rectangulares que lo fortalecen, próximos y de poco saliente. Tiene adarve escalonado para salvar los grandes desniveles y almenas terminadas en remates piramidales. En lo alto del cerro de San Cris-

[1] Se ignora cuándo, tras la ocupación cristiana, la *bāb Baŷŷāna*, o puerta de Pechina, empezó a llamarse de Purchena, nombre con el que ha llegado a nuestros días. Es probable que la semejanza fonética entre los nombres árabes de las dos ciudades, Baŷŷāna y Burŷāna, fuera causa de que los cristianos, al entrar en la ciudad, tradujesen erróneamente el de la puerta por el de la villa más importante entonces de Purchena.

[2] Para el estado actual me refiero siempre al año 1936, fecha de mi última visita a Almería.

tóbal, donde cambia de dirección la muralla, hay un torreón cilíndrico y dos inmediatos a oriente, de planta semicircular prolongada. Sigue otro rectangular, bastante destacado con objeto de proteger un postigo inmediato. Tras de éste avanza otra torre semicilíndrica; más allá vuelven los torreones a ser rectangulares y de argamasa. Los cilíndricos, de sillarejo, guardan ordenación de hiladas y pequeñas piedras rellenan sus intersticios. Tienen planta alta, con puerta adintelada al adarve. Se levantaron, sin duda, con posterioridad a la construcción de la cerca en el siglo XI y antes de la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos en 1489. No es fácil concretar si son obra de la ocupación cristiana del siglo XII — 1147 a 1157 — o de los XIII o XIV. Torreones cilíndricos hay en la arquitectura musulmana de Occidente, y en época almorávid, aunque no sean muy frecuentes [1].

Para seguir el trazado del resto de la cerca conviene acudir, por su desaparición, a los dos planos citados, singularmente al más antiguo, y a la descripción de Ibn Jātima. La última parte del lienzo de muralla que unía el cerro de San Cristóbal con la puerta de Pechina ocupaba las casas de la acera izquierda de la calle de Antonio Vico, abierta al derribarlo. Un poco antes de llegar a ese ingreso principal de la ciudad, torcía hacia sudeste, continuando por lo que hoy es acera derecha de la calle del obispo Orberá, en una extensión de unos 410 metros. En la quiebra hubo una torre abaluartada del siglo XVI; el plano de Coello la nombra de los Arcos. El de 1603 indica como ruinoso este lienzo de murallas, en el que tan sólo se conservaba una torre, no representada en el del siglo XIX. Al término de los 410 metros, en el plano más viejo, figura una torre albarrana, rectangular, en el lugar en que la cerca cambiaba nuevamente de dirección para inclinarse a mediodía y alcanzar, 200 metros más allá, el borde de la rambla de Belén, llamada modernamente del obispo Orberá. En ese lugar la muralla quebraba una vez más para seguir en una longitud de 500 metros, hasta el borde del mar, la orilla derecha de esa rambla,

[1] *Nuevas perspectivas sobre el arte bajo el dominio de los Almorávides*, por L. T. B. (Al-Andalus, XVII, 1952, pp. 420-422).

de mayor importancia, por recoger en su cuenca más aguas, en caso de lluvias intensas o tormenta, que la que limitaba en la misma dirección la *madīna* o núcleo primitivo de la ciudad. De este último trozo de murallas aún acusa restos el plano de 1855 [1]. En el más viejo se dibujó otra torre albarrana, mayor y cuadrada, que, lo mismo que la antes señalada, serían adiciones hechas en el siglo XIV o en el XV para fortalecer la cerca. Ambas se corresponden con un pequeño saliente del muro, como apenas acusada torrecilla, entre la cual y la albarrana quedaba un pasadizo bajo una bóveda, apeo del paso de comunicación del adarve del muro con la torre. Las ramblas, pues, como se dijo, a falta de accidentes geográficos de mayor importancia, fueron fijando los límites del recinto murado de la ciudad en las sucesivas etapas de su desarrollo urbano.

El plano de 1603 marca, en el extremo del lienzo oriental de la cerca y a la orilla del mar, lugar conocido en el siglo XIV por al-Riŷl, restos como de una torre grande y de un muro que entra en el agua. Según Orbaneja, aquélla era una antiquísima torre llamada del Obispo, y de ella, dice, salían restos de un muelle, junto al cual se divisaban desde los barcos, al estar el mar sereno, ruinas de murallas y edificios bajo el agua [2]. La torre citada es la fortificación que al relatar el asedio de 1309 la *Crónica* de Montaner llama el Esperante o Espolón [3]. Tal vez fuese una coracha para impedir el paso a la estrecha faja de playa que quedaría entre el pie de la muralla y el mar.

[1] A estas murallas se refiere Madoz, a mediados del siglo XIX, en los siguientes términos: «En las ruinas de una línea de circunvalación antigua, situada a poca distancia de la moderna, se distinguen varios torreones que pueden atribuírse a los fenicios, cartagineses o romanos, puesto que su arquitectura difiere notablemente de la de los árabes» (*Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, II [Madrid 1845], p. 138).

[2] «Tenía su assiento donde oy mismo se ven sus vestigios y ruinas, a la vanda de la marina: y aunque en los siglos más antiguos sirvió de muelle, cortáronlo y dexáronlo de manera que le bañasse el mar: de forma que a los que salían por él a caballo, o querían passarlo de vna o de otra parte, les llegaba el agua hasta las cinchas»: Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, parte I, pp. 3 y 56.

[3] *Crónica catalana de Ramón Muntaner*, texto original y trad. castellana, por Antonio de Bofarull (Barcelona 1860), cap. CCXLVI, pp. 466-467.

Almería. — Muralla y torres entre el cerro de San Cristóbal y la puerta de Purchena.

Almería. — Muralla y torres de la cerca en el cerro de San Cristóbal, vistas desde intramuros.

Finalmente, desde el lugar donde la cerca llegaba a la orilla del mar y siguiéndola hasta enlazar con la de la *madīna* o ciudad vieja, se extendía un lienzo de muro de 530 metros. Debió de renovarse casi totalmente en el siglo XVI, cuando el peligro de ataque de los piratas berberiscos, subsistente hasta el XVIII, hizo que la catedral se construyese como una fortaleza. De su extremo oriental, a principios del siglo XVII habían desaparecido las torres. Tan sólo en esta parte y en la inmediata al punto de unión con la muralla de la *madīna*, donde se conservaban cuatro, parece que quedaba algún resto de la levantada por el *fatà* eslavo Jayrān.

El nuevo recinto descrito, que encerraba el arrabal de *al-Muṣallà*, nombre que le dan al-ᶜUmarī, *al-Rawḍ al-Miᶜṭār* [1] e Ibn Jātima, era casi tres veces más grande que la *madīna;* su mayor extensión respecto a ésta y a otro arrabal, *al-Ḥawḍ*, descrito a continuación, ya la notó el primero de los autores citados en el siglo XIV [2].

A occidente de la *madīna*, dicho arrabal *al-Ḥawḍ* era de menor extensión que el de *al-Muṣallà*, por el escaso espacio llano que quedaba entre la rambla de la Chanca, foso occidental de la *madīna*, y las abruptas laderas del monte que comenzaban poco más a poniente de ella, conocido en el siglo XIV con diminutivo popular, por *ŷabal al-Qunaysa*, y que en rápida pendiente se elevan por encima de los 100 metros, causa de que este arrabal estuviese en malas condiciones defensivas, dominado por varios padrastros. Lo describe Idrīsī cercado y con abundantes edificios, tiendas, bazares, alhóndigas y baños [3]. Junto a él hallábase el fondeadero de poniente, el más frecuentado, que señala el plano de 1855 en el mismo lugar. El arrabal sería,

[1] Al-ᶜUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 239; Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 183-184; trad., p. 221.

[2] Al-ᶜUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 246. Pocos años más tarde, Ibn Jātima escribió también que el arrabal de al-Muṣallà excedía en extensión a los otros dos reunidos.

[3] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, pp. 183-184; trad., pp. 222-223. Don Francisco Javier Simonet dice que Ibn al-Wardī le llama *rabaḍ al-Ḥawḍzar* (?) *(Descripción del reino de Granada*, p. 99).

pues, por esa su favorable situación, el de máxima importancia industrial y comercial de la ciudad. Doscientos años después de la fecha en que Idrīsī escribió su obra geográfica, al-ʿUmarī lo describe desierto; tan sólo los vigilantes nocturnos recorrían los adarves de sus murallas [1]. Antes de terminar el siglo XIV, Ibn Jātima dice que era una devastada llanura en la que no existían más construcciones que sus murallas. La causa de su ruina fué sin duda la conquista y ocupación cristiana de Almería de 542/1147 a 552/1157. Una tradición local varias veces secular supone que era la judería. Orbaneja lo describe a fines del siglo XVII como «sitio muy grande, y capaz, cercado de murallas y torres, reconociéndose en ellas su misma antigüedad. Cerrábase todas las noches, y según lo que coge la cerca, cabían en su distrito más de quinientas casas» [2]. Yermo llegó a nuestros días; el escaso aumento de la ciudad hasta bien entrado el siglo XX realizóse en sentido contrario, hacia saliente. Registra los vestigios de sus murallas el excelente plano de Coello, y con los datos de éste y lo que aún queda de su cerca se ha dibujado el perímetro de sus muros en el plano adjunto.

Los restos más destacados de sus defensas son dos grandes torres cuadradas, desmochadas, que tuvieron estancia alta. La distancia entre ellas es de unos 20 metros. Defendían la entrada septentrional del arrabal por el cauce del barranco de la Chanca. Se conservan también algunas otras torres, más pequeñas, y aisladas por la desaparición de los lienzos de muralla que las enlazaban, viviendas hoy de gentes humildísimas, límite del arrabal a poniente. Todas son de argamasa y conservan los mechinales que sirvieron para su construcción por tapias. Al no existir dato alguno documental de su construcción — tan sólo sabemos por el Idrīsī de su existencia algo antes de mediar el siglo XII — ha de atribuirse la población y cerca de ese arrabal de *al-Ḥawḍ*, en el que debía de haber un gran aljibe, a juzgar por

1 Al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 246.

2 Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, parte I, pp. 137 y 147; parte II, p. 55. Sobre el estado actual de ese arrabal y las excavaciones realizadas en él, puede verse: Torres Balbás, *Restos de una casa árabe en Almería* (Al-Andalus, X, páginas 170-177).

su nombre, a época próxima a la en que se rodeó de muralla el de *al-Muṣallà*, dada la identidad de las fábricas militares de ambos [1].

Entre el muro meridional del arrabal de *al-Ḥawḍ* y el mar, extendíase en época islámica un cementerio, conocido con el mismo nombre. Ese muro uníase al torreón semicilíndrico del ángulo sudoeste del recinto de la *madīna*, llamado en el siglo XIX «Fuerte de la torre del Tiro». Es de suponer que otras dos torres defenderían el acceso al arrabal desde la orilla del mar por el barranco de la Chanca.

El plano de Coello señala en el cerro de San Cristóbal, fuera de la cerca, a norte, «Restos de muralla», letrero que se repite, extramuros también y junto a la parte septentrional de la alcazaba. Las primeras ruinas, situadas en uno de los lugares más débiles del recinto, dominado por las alturas próximas, tal vez pertenezcan a fortificaciones levantadas por los sitiadores medievales.

¿Protegió una barbacana, total o parcialmente, el recinto de Almería? Alonso de Palencia dice que en 1489, cuando tomaron posesión de la ciudad los Reyes Católicos, estaba rodeada de «robustas murallas y antemural» [2].

El perímetro de la muralla exterior de Almería medía 3.970 metros [3].

Las ciudades antiguas que no han sufrido en fecha reciente grandes transformaciones conservan en el interior del recinto murado la traza de sus calles medievales. Pero en Almería, como

[1] En el extremo sudoeste del recinto del arrabal del aljibe se veían en 1936 ruinas y montones de escombros.

[2] *Guerra de Granada* escrita en latín por Alonso de Palencia, trad. castellana por A. Paz y Melia, tomo V (Madrid 1909), p. 362.

[3] Mármol — *Historia del rebelión y castigo de los moriscos*, I, pp. 341-342 — dice que el circuito de Almería medía 6.650 pasos; según Orbaneja — *Vida de San Indalecio*, parte primera, p. 56 —, «hecha la cuenta por aritmética» tenía más de legua y media. Algo más moderado Méndez Silva — *Población general de España*, fº 116 *v* — se refiere a una legua de circunferencia para los «hermosos y fuertes muros de Almería». Madoz, en cambio — *Diccionario*, II, p. 136 — afirma que tenían 3.500 varas castellanas, o sea 3.318 metros; no cuenta el muro del arrabal yermo occidental, sin el que el perímetro medía 3.180 metros.

arrabales enteros quedaron yermos, a causa de la conquista cristiana de 1147, de la decadencia de la ciudad, y de devastadores terremotos (en 1494, 1522, 1658, 1751, 1755, etc.), tan sólo puede utilizarse para estudiar el trazado de sus calles en época islámica una parte intramuros, correspondiente al arrabal de *al-Muṣallà*, cuadrilátero irregular limitado por la calle de la Reina (en el lugar donde estaba el muro que cerraba la *madīna* a oriente, derribado en fecha ignorada entre 1603 y 1855); la muralla abaluartada que protegía desde el siglo XVI la ciudad en esa misma dirección; la que la cerraba a mediodía a la orilla del mar, y la calle que unía las puertas de la Imagen y Pechina, mas allá de la cual, hacia noroeste, apenas había edificaciones en dicha centuria. Este núcleo urbano fué el que, aun durante los siglos XVI al XVIII, época de gran decadencia de la ciudad, se mantuvo poblado.

En la *madīna*, según testimonio de Orbaneja, quedaban tan sólo diez o doce casas en los últimos años del siglo XVII, y no muchas más, aisladas y en su centro, señala el plano de 1603. Aparte de su calle principal — tal vez conserva el trazado antiguo —, las actuales responden a una urbanización no anterior al siglo XVIII. El arrabal occidental de *al-Ḥawḍ* estaba yermo, como se dijo, desde mediados del siglo XII. También se había despoblado en el XVI — lo estaría desde antes — la parte oriental del de la *Muṣallà*, pues la nueva muralla levantada entonces para proteger la ciudad por ese lado construyóse en el interior del recinto islámico, dejando fuera su frente de muralla y una parte del arrabal. En su interior estaba la Hoya vieja, el *jandaq bāb Mūsà*, valle hondo o barrancada entre la Alcazaba y el cerro de San Cristóbal, en la que Idrīsī dice que había viviendas [1]; el plano de 1603 apenas acusa construcciones en ella, por lo que hay que suponerla despoblada en esa fecha.

En ese cuadrilátero, pues, parte del arrabal de la *Muṣallà*,

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 197; trad., p. 240. Al-Ḥimyarī dice también que esa barrancada estaba cubierta de casas (Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 184; trad., p. 222).

único lugar de la ciudad siempre habitado desde el siglo XI, es donde pueden buscarse las huellas de sus calles en la época musulmana, conforme al hecho, bien conocido, de la permanencia del trazado de las de las ciudades antiguas a través de los siglos.

No es difícil hallar la calle principal. Atravesaba los tres arrabales que integraban la ciudad, uniendo la puerta de Pechina — *bāb Baŷŷāna* —, la más importante y de mayor tráfico, a la que llegaba el camino de Córdoba, Granada y el resto de la Andalucía del interior, con el fondeadero, junto al arrabal de *al-Ḥawḍ*. Desde aquélla iba por las calles actualmente llamadas de las Tiendas, nombre que recuerda su importancia comercial pretérita, de Mariana, plaza del Carmen y calle de Arráez, a cruzar el viejo muro de separación de la *Muṣallà* y la *madīna* por una puerta que en el siglo XVI se llamaba de la Imagen. Pasada ésta, seguía por la calle conocida desde hace siglos por Real de la Almedina a la mezquita mayor, sitio de máxima concurrencia en todas las ciudades islámicas. Mas allá piérdese su traza por la ruina completa y multisecular de la parte occidental del arrabal de la *Muṣallà* y del de *al-Ḥawḍ*. Pero su continuación hacia el puerto no es dudosa.

De la citada puerta de la Imagen arrancaba otra calle que cortaba el arrabal de la *Muṣallà* en dirección oeste-este, y seguía aproximadamente por las llamadas hoy de Bailén, Castaños, plaza de la Catedral, Eduardo Pérez y Trajano, a salir del recinto murado por una puerta, de nombre ignorado, situada más allá de la del Sol, abierta en la muralla abaluartada del siglo XVI. Dicho ingreso comunicaba la ciudad con el *faḥṣ*, campo o vega de Almería.

Más próxima a la muralla meridional del arrabal de la *Muṣallà* y al mar extendíase al parecer otra vía importante que cruzaba dicho barrio para entrar en la *madīna* por la puerta nombrada en el siglo XVI de las Carretas, en la muralla de separación de ambos arrabales, y seguir hacia la mezquita mayor por la actual calle de Pedro Jover.

Finalmente, había otra calle principal que cortaba las tres anteriores. Arrancaba en dirección sur-norte de la puerta del

Mar [1], para torcer hacia noroeste y desembocar en la que iba desde la puerta de Pechina a la mezquita mayor. Seguiría para ser arteria principal del despoblado barrio del *jandaq bāb Mūsà* u Hoya vieja, y salir extramuros, probablemente por la puerta que daba nombre al barranco.

Entre las calles principales del arrabal oriental se dibujan en el plano de 1603 grandes e irregulares manzanas, en algunas de las cuales penetran calles sin salida, características de las ciudades musulmanas [2]. Varias así hay entre la catedral y Santo Domingo. Uno de los últimos recuerdos de esas calles ciegas, llamadas adarves — *darb* en singular y *durūb* en plural — , en la Almería actual, es el callejón de la Polca, en la calle de Hércules, situada en lo alto de la de la Reina, antes de la Rambla. Abundaban las plazas y espacios libres; ni las calles más importantes, ni las transversales, ni las sin salida, tienen la angostura de las de otras ciudades hispano-musulmanas, ni se quiebran y entrecruzan, confusa y laberínticamente, como en los barrios más viejos de Toledo, Córdoba, Málaga y Granada.

¿A qué se debe esa diferencia entre los supuestos vestigios del trazado de calles de la Almería islámica, vías relativamente amplias, luminosas y alegres, y las angostísimas y sombrías de los barrios de las ciudades citadas?

La amplitud del recinto murado del puerto mediterráneo desde que a mediados del siglo XI llegó a su máxima expansión,

[1] Figura en el plano de Coello, de 1855. Es posible que, como otras puertas en situación análoga de ciudades andaluzas, tuviese el mismo nombre, en árabe, en época islámica.

[2] Una «callegita, que no tiene salida, en que entra vna casa en que mora Maestre Juan Librero», se cita en un documento de 1594, en el que el alcaide, el corregidor y el repartidor señalaron lugar para hacer el convento de Santo Domingo (Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, primera parte, p. 144). En 1603 habrían sufrido importantes modificaciones, respecto a la época islámica, el trazado de las calles y el reparto de manzanas, entre ellas las ocurridas al construir la catedral y los conventos de Santo Domingo y San Francisco, formados éstos por la agregación de varias viviendas musulmanas. Pero las calles principales seguirían con la misma traza que tuvieron en la ciudad medieval, según una ley de permanencia muy repetida, que se puede comprobar para los últimos siglos comparando ese trazado en los planos de 1603 y 1855.

y la decadencia casi ininterrumpida de la ciudad a partir de un siglo más tarde, fueron causa de que no hubiera nunca falta de solares intramuros ni se produjeran amontonamientos humanos [1], con su consecuencia de calles muy angostas y casas altas y voladas. También el cubrirse éstas con terraza contribuye a la impresión de amplitud de las primeras [2]. Abundan en Almería las grandes plazas y los espacios libres.

En resumen, Almería comienza como un barrio marítimo de Pechina — *mariyyat Baŷŷāna* — a fines del siglo IX y en la primera mitad del X; en 344 (955-956), ᶜAbd al-Raḥmān III mandó cercar su reducida superficie y, probablemente, construir su mezquita mayor — renovada más tarde —, con lo que ascendió a la categoría de *madīna*. Acrecentada con los pobladores de Pechina, a la que suplantó, provista de importantes arsenales, apostadero de una escuadra de 300 unidades en el reinado de al-Ḥakam II [3], era el puerto principal de al-Andalus, en comunicación continua con las costas africanas y el oriente mediterráneo. Acrecentaron también su población a principios del siglo XI gentes huídas de otros lugares de la España islámica a consecuencia de la guerra civil y de los disturbios que dieron fin al califato cordobés, en busca de la relativa tranquilidad existente en Almería. Jayrān al-ᶜĀmirī (403/1012 – 419/1028) logró mantenerla a través de intrigas incesantes y aun aumentar su extensión al apoderarse en 404/1013-1014 de Orihuela, y de Murcia y Jaén en 407/1016-1017. Siguió afluyendo el comercio marítimo al puerto mediterráneo.

Dicho monarca hizo levantar una muralla de tapial, protectora del nuevo arrabal de *al-Muṣallà*, situado a oriente del nú-

[1] Aún hoy Almería es una de las ciudades de menor densidad demográfica por hectárea de la Península.

[2] Abundan mucho en calles aun principales de Almería las casas proyectadas con dos pisos, pero en las que solo se ha construído la planta baja, dejando iniciados los muros y huecos de la alta. La sequedad del clima permite construir así las viviendas por etapas a veces muy distantes o dejarlas inacabadas. El mismo sistema, característico de una pobre economía, se encuentra en El Cairo (*Le Caire*, por Marcel Clerget, t. I, El Cairo 1934, p. 305).

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, edic. Cairo, I, p. 306. Cita de Lévi-Provençal, *España musulmana*, t. V de la *Hist. de España* dirigida por Menéndez Pidal, p. 62.

cleo primitivo de la *madīna*, al que condujo el agua de una fuente cercana. Almería cubrióse entonces de bellas construcciones.

Ese mismo reyezuelo o su sucesor Zuhayr (419/1028-1029 – 429/1038), cuya soberanía se extendió hasta Játiva, levantarían la muralla del otro arrabal más reducido, situado a occidente de la *madīna*, llamado de *al-Ḥawḍ*, inmediato al fondeadero y por ello abundante en establecimientos de comercio e industria. Zuhayr amplió con dos naves, sin duda por el aumento de los pobladores, la mezquita mayor, hasta la que su sucesor al-Muʿtaṣim (443/1051 – 484/1091) prolongó la conducción de agua. A pesar de la gran disminución territorial del reino de Almería bajo el último príncipe, en el que quedó reducido a un exiguo y estéril territorio en torno a la capital, los cronistas lo describen próspero y feliz. Durante los dos últimos monarcas almerienses de taifas, Zuhayr y al-Muʿtaṣim, dice Maqqarī que funcionaban en la ciudad 5.000 telares; había fábricas de toda clase de utensilios de cobre, hierro y cristal; las hospederías y baños públicos sumaban más de un millar y a sus muelles llegaban mercaderías de Génova, Pisa, Egipto y Siria [1].

Aún acrecentóse más la prosperidad de Almería bajo el dominio almorávid durante el cual fué el gran emporio industrial, comercial y marítimo de la España musulmana. De su grandeza en esa época ha dejado cumplido testimonio Idrīsī, que la describe ya como cosa pretérita, pues redactó su obra geográfica algo después de ser conquistada por los cristianos en 1147. Tenía hasta entonces, según ese autor, 800 telares de seda, en los que se tejían ricas y variadas telas; era también celebrada por la fabricación de utensilios de cobre y hierro. Según un censo, 970 alhóndigas pagaban el impuesto sobre el vino [2]. En el arrabal de *al-Ḥawḍ* abundaban los zocos, las alhóndigas, las tiendas y los baños. A su puerto, que continuaba siendo el

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 102; adapt. Gayangos, I, p. 61.

[2] El censo de las alhóndigas se hizo por la administración para el pago del impuesto llamado *taʿtīb*, mandado cobrar por el representante del soberano almorávid de Marrākuš en 519/1125, con destino a la reparación y construcción de las cercas de las ciudades (Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 223, n [1]).

apostadero de al-Andalus, llegaban los navíos de Alejandría y Siria y no había en España gentes más ricas, más industriosas ni más hábiles para el comercio que sus vecinos, ni tampoco más inclinados al lujo y al derroche, unos; otros, a la acumulación de riquezas [1].

Todo este esplendor de la Almería almorávid, no traducido, que sepamos, en ningún incremento urbano, y del que tan sólo se conservan menguados restos artísticos, refléjase, en cambio, en el número y riqueza de las estelas existentes de mármol de sus cementerios y en los dinares almorávides, perfecta y hermosa acuñación de su ceca, que circulaban lo mismo por la España islámica que por la cristiana.

La conquista de Almería en 542/1147 por Alfonso VII con la ayuda militar y marítima de catalanes y genoveses — hay noticia de que los mercaderes de Génova participaban en el tráfico de la ciudad por lo menos desde 1143 —, interrumpió su prosperidad. Idrīsī escribió que sus casas y edificios públicos fueron destruídos en esa ocasión y sus vecinos condenados a la esclavitud. Entonces quedaría arrasado — yermo llegó a nuestros días—, el arrabal occidental de *al-Ḥawḍ*, inmediato al puerto [2].

La reconquista por los Almohades en 552/1157, después de un fallido intento realizado en 543/1148 y 546/1551, en el que, forzando la puerta del puerto, llegaron hasta la mezquita mayor [3], no logró restablecer el esplendor pretérito, a pesar de que a comienzos del siglo XIII era el puerto de comercio de al-Andalus con los países cristianos, al que llegaban los barcos del reino aragonés, de las repúblicas italianas y de otros lugares a dejar sus mercancías y llevarse otras, según al-Šaqundī (m. en 629/1231-1232) [4].

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, pp. 197-198; trad., pp. 239-241.

[2] Según Maqqarī, la ciudad quedó casi totalmente arruinada en esa ocasión (Adapt. Gayangos, II, Londres 1843, p. 336).

[3] E. Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades* (*Hespéris*, XXVIII, 1941, pp. 25-26).

[4] «En ella (en Almería) estaba la base comercial de los bajeles cristianos y la reunión de su lonja. Desde ella las mercancías cristianas se expedían a todos

En adelante, Almería arrastró una vida lánguida de la que hay escasas noticias. En la primera mitad del siglo XIV, el oriental al-ʿUmarī la describe como un refugio de piratas dedicados a asaltar los barcos que surcaban las aguas próximas; también acostumbraban desembarcar en las costas cristianas para cautivar gentes, vendidas luego como esclavas [1].

La terrible epidemia de peste negra que la asoló en 748/1348–750/1349 contribuiría a su decadencia. Pocos años después escribió Ibn Jātima que estaba despoblada la parte occidental de la *madīna* inmediata al también yermo arrabal de *al-Ḥawḍ*. El de poniente era el más cuajado de construcciones, escalonadas por las laderas intramuros del monte de la al-Mudayna y por las de la Alcazaba [2].

A la decadencia de Almería contribuyeron la de la marina militar islámica, lo mismo en Andalucía que en el Magrib [3], y las luchas continuas entre los mismos musulmanes.

nuestros países y en ella cargaban ellos todas las mercancías nuestras que les convenían. Se procuró conservar allí este negocio, por la suma que se recaudaba con los diezmos de los cristianos y porque no se encontraba para este fin ninguna otra ciudad semejante, por ser céntrica, espaciosa, favorable tanto para el que llegaba como para el que se iba. También se fabrican en ella preciosas túnicas de tisú». (Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, trad. por Emilio García Gómez, Madrid-Granada 1934, p. 114).

[1] Al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, pp. 237-239 y 246: «... mientras abundaron las riquezas y auxilios del África, aquel puerto, cuyo escudo era Almería, causó innumerables daños a los cristianos a causa de los continuos arribos de armadas tunecinas y marroquíes. Su fortísimo castillo protegía también la desembocadura del río que forma el puerto *(sic)*, que allí encontraban los moros una estación perfectamente segura. La salida, libre para las galeras y lanchas, era peligrosa para muchos mercaderes, o por otras causas, para nuestros navegantes. Desde allí, también, partían repentinas excursiones a las costas de Valencia y de Barcelona, y a tan gran extensión del océano, más allá de Gibraltar, que los nuestros no hallaban medio de restringir, al menos en parte, tan inmenso radio de hostilidades» (Alonso de Palencia, *Guerra de Granada*, t. V, pp. 445-446).

[2] Parecida repartición de viviendas y espacios yermos intramuros acusa el plano de 1603, con la diferencia de que en él figuran también despobladas la Hoya y las laderas del cerro de la Alcazaba.

[3] Ibn Jaldūn afirma que la decadencia de la marina de guerra magribí co-

El visir granadino Ibn al-Jaṭīb (713/1313–776/1374), entre hiperbólicos elogios de literatura tópica, dice que Almería «estaba caída hasta que pluguiese a Dios levantarla de su infortunio» [1].

Alonso de Palencia, al relatar la entrega de la ciudad a los Reyes Católicos en 1489, afirma que tenía escasos habitantes; en otro tiempo, bajo el dominio de los granadinos, fué mucho más populosa [2]. Mármol, sin embargo, refiriéndose, al parecer, a época no muy anterior, escribió que Almería «solía tener grandes arrabales, y armar mucha cantidad de navíos de remos» [3].

Las ciudades marítimas que viven del tráfico, notó sagazmente Münzer ante la decadencia de Almería, tan pronto crecen como menguan. Del mar recibía gran parte de lo que necesitaba. Devastadores terremotos en los años siguientes a la ocupación cristiana, en 1494 y 1522 [4], dejaron gran parte de la ciudad en ruinas y deshabitada. Pero la historia de su vida mortecina en los últimos siglos es tema impropio de este lugar.

Las puertas de la cerca.

Cítanse los siguientes ingresos en la cerca de la Almería medieval:

a) Bāb Baŷŷāna (puerta de Pechina), a cuya salida estaba el principal cementerio de la ciudad, en una «rambla o planicie», lugar donde en los siglos XVI y XVII hubo un humilladero [5]. Se cita con frecuencia en las biografías de persona-

menzó después del reinado de Abū-l-Ḥasan, es decir, en la segunda mitad del siglo XIV (Ibn Jaldūn, *Prolégomènes historiques*, II, pp. 45-46).

1 Simonet, *Descripción del reino de Granada*, p. 103.

2 Palencia, *Guerra de Granada*, V, p. 445.

3 *Historia del rebelión y castigo de los moriscos*, I, seg. impresión, páginas 341-342.

4 Sobre el asolador terremoto de 1522, véase: Pedro de Medina, *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, 1548, fº CXLIIII; Julián Paz, *Castillos y fortalezas del reino* (*Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, a. XV, 1911, p. 260); Alcocer, *Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, p. 75.

5 Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, primera parte, p. 17.

jes ilustres enterrados en ese cementerio, «en las afueras de la puerta de Pechina» [1]. La menciona también el relato musulmán del asedio de Almería por Jaime II en el año 1309, como uno de los lugares más combatidos [2].

b) Bāb al-ᶜUqāb (puerta del Águila), así llamada a causa de verse sobre ella la figura, antigua y muy bella, de un águila de piedra [3].

c) Bāb Mūsà (puerta de Mūsà), citada en el siglo XIV por Ibn Jātima e Ibn al-Jaṭīb, por este último refiriéndose a hechos ocurridos a fines del siglo XI [4].

d) Bāb al-zayyātīn (puerta de los fabricantes de aceite), mencionada en el siglo XII [5].

[1] Citada en algunas de las noticias biográficas redactadas por Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, biogs. 915 y 1.107, pp. 420 y 499-500, e Ibn al-Abbār, *Takmila* (edic. Codera, p. 329; edic. Bel y Bencheneb, pp. 103, 214 y n. [3]). En las afueras de la puerta de Pechina, junto a la sepultura de su padre, fué enterrado Ibn al-Yatīm (el hijo del Huérfano), natural de Almería, alcalde de Dalías y orador de la alcazaba de la capital, el que murió navegando (Julián Ribera y Tarragó, *Viajeros moros valencianos*, apud *Disertaciones y opúsculos*, II, Madrid 1928, p. 207; E. Lévi-Provençal, *Notes de toponomastique hispano-maghribine*, apud *Islam d'Occident*, Paris 1948, pp. 49-52).

[2] El relato ha sido publicado por I. S. Allouche, *La relation du siège d'Alméria en 709 (1309-1310) d'après de nouveaux manuscrits de la Durrat al-Ḥiǧāl (Hespéris*, XVI, 1933, Paris, pp. 122-138). Procede de una colección de noticias geográficas escritas por Ibn Jātima, insertas en un manuscrito de la obra *Durrat al-Ḥiŷal fi gurrat asmā' al-riŷāl*, de Abū-l-Abbās Aḥmad ibn al Qāḍī.

[3] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 102; Gayangos, *Moh. Dyn. in Spain*, I, p. 51: *Wa-min abwābi-hā bāb al-ᶜuqāb ᶜalay-hi ṣūrat ᶜuqāb min ḥaŷar, qadīm, ᶜaŷīb al-manẓar* («Y una de sus puertas es la puerta del Águila, sobre la cual hay un águila de piedra, y que es antigua y maravillosa de ver»).

[4] Ibn Jātima, *Maziyyat al-Mariyya* (ms. del Escorial), e Ibn al-Jaṭīb, *Aᶜmāl*, pp. 217, n. (2) y 222. Refiere este último que antes de embarcarse en Almería con destino a Argel el último monarca de esa ciudad, Muᶜizz al-Dawla, huyendo de los almorávides, «ordenó a sus hombres socavar la muralla a la salida de la *bāb Mūsà* hasta la *dār al-ṣanāᶜa*».

[5] Ibn al-Abbār, *Takmila*, edic. Codera, biog. 727, pp. 213-214, 218 y n. (10). En la puerta de los Aceiteros poseía una tienda Abū-l-Ḥaŷŷāŷ al-Quḍaᶜī, en la que Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Julayd b. Muḥammad al-Tamīmī estudió las *maqāmāt* de al-Harīrī. Ibn al-Abbār refiere haber visto al primero dando lecciones de literatura en el año 559/1164.

e) Puerta del Puerto. Por ella, hacia 1150, cuando Almería estaba en poder de los cristianos, penetraron los Almohades en su asalto a la ciudad, llegando hasta la mezquita mayor y reembarcándose luego [1].

Todas estas puertas han desaparecido; tan sólo se conserva un postigo abierto en el lienzo de muralla del cerro de San Cristóbal. Cubre el reducido ingreso una bóveda escarzana hecha de lajas de piedra, como las dovelas del arco del miḥrāb de la mezquita mayor. Las jambas son de sillares colocados a soga y asta. Por el exterior se cierra su parte alta con un dintel monolítico de piedra, sobre el que se ve una pequeña caja rectangular, abierta en el muro de tapias de argamasa, hueco destinado, al parecer, a una lápida desaparecida.

De estas cinco puertas, tan sólo se conoce el emplazamiento de las de Pechina y Mūsà. La primera llamóse de Purchena desdesde la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos, tal vez por confusión eufónica, sustituído el nombre de la antigua ciudad, antecesora y próxima a Almería, por el de otra bastante más lejana, situada tras la sierra de Filabres. Esta puerta, la más importante de Almería, de la que arrancaba el camino para Granada y Murcia, estaba situada en el ángulo nordeste del recinto. Fué reformada en 1837 [2] y se derribó en la segunda mitad del siglo XIX. En el plano de 1603 se acusa como una construcción grande, con puerta de entrada, otra de salida, en el eje de la primera, y un amplio patio intermedio.

Mūsà, nombre de una de las puertas citadas, lo es de varón. Al llevar el mismo el barranco situado entre la Alcazaba y el cerro de San Cristóbal, dicha puerta hay que buscarla en el largo paño de muro torreado que une dichas colinas y cierra la entrada al barranco y el acceso por él a la ciudad. Efectivamente, dos de esas torres de planta cuadrada están más próximas entre sí que las restantes y fueron sin duda las que protegían el ingreso, cerrado hoy por un muro de tapial. Lo señala el plano de 1603.

[1] Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades (Hespéris*, XXVIII, 1941, pp. 25-26).

[2] Madoz, *Diccionario*, II, p. 138.

La puerta del Puerto se abriría en el lienzo de la muralla meridional de la *madīna*, cerca de la *dār al-ṣanāᶜa* y no lejos de la mezquita mayor.

Una puerta del Mar, más a oriente, en la muralla que cerraba a mediodía el arrabal de *al-Musallà*, figura en el plano de 1603 y perduró hasta hace algo menos de un siglo. Sería de origen árabe, pues daba salida al puerto desde ese arrabal, el más poblado e importante de la ciudad. Estaba al final de una de sus calles más principales, que Orbaneja nombra de la Mar, como la puerta, y en el siglo XIX se conocía por Real [1].

En el siglo XVII Méndez Silva contó tan sólo dos puertas en el muro de Almería [2]. Sin duda alude a las de Purchena y del Mar; el plano de 1603 acusa, además, otras dos. Una, «de la Sortida», que el de Coello, poco menos de dos siglos y medio posterior, llama «del Socorro», abríase inmediata al mar y al Fuerte de torre del Tiro. La sitúa en la cortina de muralla que cerraba la antigua, y semidespoblada entonces, almedina, junto a la rambla de la Chanca. En el lienzo de la cerca que limitaba a occidente aaquélla, separándola del arrabal de *al-Ḥawḍ*, hubo por lo menos otra puerta mientras el último estuvo poblado.

El ingreso que ambos planos llaman del Sol abríase en la muralla abaluartada construída en el siglo XVI en el interior del arrabal de *al-Musallà* [3], que redujo considerablemente la superficie del recinto murado de la ciudad, despoblada entonces por ese lado oriental.

En el plano de 1603 y en el de Coello, la calle que conduce a la puerta del Sol se prolonga extramuros, sin cambiar de

[1] La puerta del Mar fué reformada en 1839; «su figura y adornos son sencillos y elegantes; consta de tres puertas, una grande en el centro con columnas, y dos más pequeñas a los costados, y el todo de ella presenta una perspectiva agradable» (Madoz, *Diccionario*, II, p. 138). A juzgar por la sucinta descripción, no conservaba restos de su primitiva fábrica (Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, primera parte, p. 17).

[2] Méndez Silva, *Población general de España*, fº 116 *v.*

[3] La puerta del Socorro dice Madoz que servía para la comunicación con el puerto, y con la vega la del Sol, sin que la una ni la otra tuvieran «cosa alguna notable» (Madoz, *Diccionario*, II, p. 138).

dirección, más allá de ésta, por un camino bordeado de construcciones en su comienzo, pero que más adelante prosigue entre huertos y campos de labor, hasta una rotura de la vieja muralla árabe, ya inservible y abandonada por la decadencia demográfica, que se abría al pie de la rambla de Belén o del Obispo. Ese camino fué, sin duda, calle antes de la reconquista de la ciudad y la brecha de la cerca señalada en los citados planos, puerta de salida a la vega [1].

Las puertas primitivas del extenso recinto del arrabal de *al-Muṣallà*, quedan determinadas por el trazado de las calles principales, apenas alterado en el transcurso de los siglos, enlace siempre de los ingresos más importantes. Pero, desaparecido totalmente desde hace siglos el caserío, y con él las calles, de la *madīna* y del arrabal de *al-Ḥawḍ*, por la declinación de la ciudad y los terremotos, no es posible llegar a saber dónde estuvieron las puertas de sus recintos murados. Para la *madīna* ya se aludió a una posible puerta — la del Puerto — y a otra señalada en los planos cerca de la Chanca. El de 1603 conserva el recuerdo de tres ingresos, de poca importancia al parecer, abiertos en el muro que entonces limitaba la *madīna* a oriente. Llamábanse de la Carmía, de la Imagen y de las Carretas [2].

Respecto a las puertas del arrabal de *al-Ḥawḍ*, a causa de su ruina tan sólo unas excavaciones permitirían conocer su emplazamiento y disposición.

Extensión urbana y número de viviendas y habitantes.

El recinto de la alcazaba almeriense mide una hectárea y 80 áreas; la *madīna*, poco más de 20 de las primeras; cerca de 40 el arrabal de *al-Muṣallà* y 8 el de *al-Ḥawḍ*. En total, los muros de Almería encerraban, antes de mediar el siglo XI, una superficie de 791.918 metros, equivalente a poco más de

1 Estaba en el solar donde hoy se levanta la Escuela de Artes y Oficios.

2 Los epígrafes de este plano son muy incorrectos. La Carmía tal vez fuese la Garbía.

79 hectáreas. Según un cálculo que he intentado justificar en otro lugar, correspondía aproximadamente a cada vivienda en las ciudades hispanomusulmanas una superficie media de 172 metros [1]; poblado todo el recinto de Almería, como parece lo estuvo durante parte del siglo XI y en la primera mitad del XII, hasta 1147, lo ocuparían unas 4.604 casas, habitadas por 27.624 almas, si suponemos que en cada una de las primeras vivía una sola familia de 6 individuos [2].

Münzer calculaba que las casas de Almería pasaban en otro tiempo, es decir, bajo el dominio islámico, de 5.000, pero entonces, en 1494, no llegaban a 800 [3]. Según Orbaneja, en el barrio yermo de occidente (el del Aljibe), cabían más de 500 [4].

En 1587 había en Almería 601 casas pobladas; en 1594 eran 966 sus vecinos [5].

La comparación de las cifras de extensión superficial, habitantes y viviendas, deducidas de la superficie intramuros, con las correspondientes de hace poco más de un siglo, acredita la relativa aproximación de las primeras: la ciudad se había desplazado hacia nordeste y oriente, por el terreno llano de la vega y las proximidades del principal camino que llegaba a Almería, pero con no muy grande diferencia de área urbana ni del número de habitantes.

Poco antes de mediar el siglo XIX, en efecto, Almería ocupaba 917.504 varas superficiales, equivalentes a 640.417 metros, incluído su ensanche por los barrios extramuros de las Huertas y el Alto, pero sin comprender el islámico del Aljibe, que seguía deshabitado, espacio ocupado por 3.390 casas de

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Extensión y demografía de las ciudades hispanomusulmanas*, apud *Studia Islamica*, fasc. III, Paris 1955, pp. 42-54.

[2] *Ibidem*.

[3] Münzer, *Viaje por España y Portugal*, p. 30.

[4] Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, p. 147. Cifras análogas da don Ramiro Núñez de Guzmán en 1526: cabían 5.000 vecinos y «al presente, poco más o menos, hay 500, la mayoría moriscos» (*Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, por Mariano Alcocer Martínez [Tánger 1941], p. 77).

[5] *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XIV* (Madrid 1829).

12 varas de altura (10,03 metros), y dos cuerpos, por lo regular, a excepción de algunas modernas que se elevaban hasta tres. El número de sus habitantes era entonces de 17.800, 2.000 de los cuales vivían fuera de los antiguos muros [1]. — *L. T. B.*

[1] Madoz, *Dic.*, II, p. 136.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

Abla, 16.
Adra (Abdera), 10.
África, 19, 21.
al-Andalus, 5, 12, 16, 17, 20, 21, 26, 37, 39.
al-Mariyya, 19, 20, 21.
al-Qabṭa *(ribāṭ* de), 21.
Alayor, 4; figueral d'En Mascaró, 4.
Alhamilla (sierra), 5.
Alejandría, 18, 39.
Almería, 1, 5, 6, 8-12, 16-22, 24, 26, 27, 32, 33, 36-46; *al-Riŷl*, 30; *al-Ṣumādiḥiyya*, 27; alcaicería *(al-qayṣāriyya)*, 24; alcazaba *(qalᶜat al-Ŷayrān)*, 7, 19, 23-25, 27, 28, 34, 40, 43; alcázar, 23; arrabal de *al-Ḥawḍ*, 31-35, 38-40, 44-46; arrabal de *al-Muṣallà*, 27, 31, 33-35, 37, 44, 45; atarazanas *(dār al-ṣanaᶜa)*, 24, 44; barrios de las Huertas y Alto, 46; calle de Antonio Vico, 29; calle de Arráez, 35; calle de Bailén, 35; calle de Castaños, 35; calle de Eduardo Pérez, 35; calle de Hércules, 36; calle de la Mar o Real, 44; calle de la Rambla o de la Reina, 25, 34, 36; calle de las Tiendas, 35; calle del obispo Orberá, 29; calle de Mariana, 35; calle de Pedro Jover, 35; calle Real de la Almedina, 35; calle de Trajano, 35; callejón de la Polca, 36; catedral, 31, 36; cerro de San Cristóbal *(al-ᶜUrqub)*, 27-29, 33, 34, 43; fuerte de la torre del Tiro, 33, 44; la Hoya vieja *(jandaq bāb Mūsà)*, 27, 28, 34, 36; *maḍīna*, 24, 27, 30, 31, 33-35, 38, 40, 44, 45; mezquita mayor *(al-masŷid al-ŷāmiᶜ al-aᶜẓam)*, 24, 27, 35, 36, 39, 43, 44; plaza del Carmen, 35; plaza de la Catedral, 35; puerta de la Carmía, 45; puerta de los aceiteros *(bāb-al-zayyātīn)*, 42; puerta de la Imagen, 34, 35, 45; puerta de la Sortida o del Socorro, 44: puerta de las Carretas, 35, 45; puerta de Mūsà *(bāb Mūsà)*, 42, 43; puerta de Purchena *(bāb Baŷŷānā)*, 28, 29, 34, 36, 41-44; puerta del Águila *(bāb al-ᶜUqāb)*, 42; puerta del Mar, 35, 36, 44; puerta del Sol, 35, 44; puerta del Puerto, 43-45; rambla de Belén o del obispo Orberá, 29, 45; rambla o barranco de la Chanca, 24, 28, 31-33, 44, 45; río de Almería, 6, 16; Santo Domingo, 36; *šariᶜa*

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la Revista. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

o *muṣallà*, 26; sierra de Almería, 5-7; torre de los Arcos, 29; torre del Obispo, del Esperante o Espolón, 30; vega *(faḥṣ)*, 35; *ŷabal al-Mudayna*, 27, 28, 40; *ŷabal al-Qunaysa*, 31; *ŷabal Lāham*, 27, 28.
Ampurias, 14.
Andalucía, 35, 40.
Aragón, 15.
Argel, 2.
Arshgul o Rachgoun, 18.

Baleares, 2.
Barcelona, 2, 10.
Barea, 10.
Baŷŷāna (Pechina), 10, 12-20, 37.
Binihomaya, 3.

Cartagena, 10.
Cástulo, 10.
Ciudadela, 4.
Ciutadella, 4; museo episcopal, 3.
Córdoba, 16, 22, 26, 35, 36; puerta del Puente, 15.

Egipto, 20, 38.
Énix (sierra de), 5, 6.
España, 3, 8, 37-39.
España Bética, 10.
España Tarraconense, 10.

Filabres (sierra de), 43.

Gata (cabo de), 5, 21.
Génova, 38, 39.
Granada (Garnata), 13, 15, 35, 36, 43.

Ibiza, 1.
Ifrīqiya, 18, 22.
Ilbīra, 13, 14.
Illiberis, 11.

Játiva, 38.
Jaén, 37.

Magrib, 18, 40.
Mahón: Ateneo, 4.
Málaga (Malaca), 10, 16.
Mallorca, 1.
Mariyyat Baŷŷāna, 12, 13, 16-19.
Meca (la), 20.
Mediterráneo, 19.
Menorca, 1, 2.
Murcia, 37, 43.

Níjar, 5.

Orihuela, 37.
Osma, 10.

París, 5.
Pechina o Paschena, 12, 15, 17, 20, 21; río de Pechina *(wādī Baŷŷanā)*, 6, 10, 11.
Península [ibérica], 9, 11.
Pisa, 38.
Purchena, 43.

Qastīliya (Ilbīra), 13.

San Juan de la Peña, 11.
Santarén, 20.
Sentinas o Sabinal (punta de las), 5.
Sevilla, 22.
Sicilia, 18.
Sierra Nevada, 5.
Siria, 38, 39.
Son Seguí, 3.

Tafna, 18.
Ténès, 13, 16, 17.
Toledo, 36.
Tudmīr, 13.

Urci o Urgi, 10-12, 16.
Urgitano (golfo) *(sinus Urgitanus)*, 10.
Urš al-Yaman, 12, 14.

Valencia, 10.

Yemen, 20.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Raḥmān III, 17-20, 24, 37.
ʿAbd al-Razzāq b. ʿĪsà, 14.
ʿAbd Allāh, 14, 15.
Aḥmad ben el Ḥāŷŷ Aḥmad, 3.
¿Aḥmad (Ḥmed) ben Yusef?, 4.
al-Bakrī, 11, 15.
al-Ḥakam II, 22, 37.
al-Ḥimyarī, 12, 15, 17, 19.
al-Muʿizz, 18.
al-Muʿtaṣim, 12, 38.
al-Rāzī, 19.
al-Šaqundī, 39.
al-ʿUmarī, 31, 32, 40.
Alfonso VII, 39.
Antonino, 10.

Banū Aswad, 14.
Banū Sirāŷ, 12.

Camps y Mercadal (F.), 2, 3.
Cantonius, 11.
Coello, 29, 32, 33, 44.
Constantino VII Porfirogeneta, 19.
Cura de los Palacios, 7.

Ebretmo, 11.

Flórez (P.), 11.

Gālib, 22.
Genesio, 11.

Hernández Sanz (F.), 2.
Hűbner, 10.

Ibn al-Jaṭīb, 41, 42.
Ibn Ḥayyān, 15, 17.
Ibn Ḥawqal, 17, 26.
Ibn Jaldūn, 17.
Ibn Jātima, 27, 29, 31, 32, 40, 42.
Ibn Rumāḥis, 18.
Idrīsī, 6, 19, 20, 27, 31, 32, 34, 38.

Jayrān al-ʿĀmirī, 25, 27, 31, 37.

Lévi-Provençal, 15.

Maqqarī, 6, 88.
Marciano Capela, 10.
Mármol, 41.
¿Masʿūd ben Abū Bikr?, 3.
Mela (Pomponio), 10, 16.
Méndez Silva, 44.
Miknāsa, 18.
Millás Vallicrosa (José Mª), 1, 4.
Montaner, 30.
Muḥammad I, 13.
Muḥammad ben al-Ḥāŷŷ Mūsà, 4.
Muḥammad ibn Sumādiḥ al-Muʿtaṣim, 27.
Muḥammad [de] ʿUyūn, 4.
Műnzer, 41, 46.
Mūsà b. Abī-l-ʿĀfiya, 18.

Nicolau d'Olwer (L.), 2.

Orbaneja, 30, 32, 34, 44, 46.

Palencia (Alonso de), 33, 41.
Plinio, 10, 16.
Ptolomeo, 10.

Quḍāʿa, 12.

Reyes Católicos, 8, 24, 26, 29, 33, 41, 43.

Saʿīd ben Ŷūdī, 14, 15.
Sālim, 3.
San Indalecio, 11, 15.

Saura (Gabriel), 4.
Sawār b. Ḥamdūn, 14, 15.
Seguí (José), 4.
Sunier o Suniero II, 14, 15.

T. B. (L.), 1, 47.
Torres Campos (Rafael), 5.

ʿUmar b. Aswad, 14.
ʿUmar ben Yūsuf, 3.

Yaḥyà ben Hāšim, 4.
Yāqūt, 21, 25.

Zuhayr, 38.

VARIEDADES

USOS Y SUPERSTICIONES COMUNES A PERSIA Y ESPAÑA

Cuando se vuelve de un largo viaje se suelen releer o buscar libros nuevos referentes a los países recorridos. Así me ha ocurrido a mí con la excelente obra de Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires* (2 vols. con una sola numeración; Paris, G.-P. Maisonneuve, 1938; Colección «Les littératures populaires de toutes les nations», nueva serie, tomos IV y VI). Repasándola con atención mayor que cuando la leí por primera vez, al regalármela su ilustre autor, he anotado al paso algunas semejanzas entre usos y supersticiones persas y españolas, y me ha parecido útil reunirlas en estas líneas. Pero conste desde ahora que no he intentado ni mucho menos agotar el asunto y que me limito exclusivamente a señalar la semejanza o identidad. Los folkloristas de profesión, a quienes esta nota en primer término se dirige, podrán apurar la materia en el citado libro y puntualizar con sus especiales técnicas — si ha lugar y si les interesa — los casos en que la identidad o semejanza se deban a filiación, origen común u otra causa cualquiera.

Principiemos por dos temas ya tratados por mí en estas páginas:

1.— Los *Antojos de embarazadas* (cf. Al-Andalus, XVI [1951], pp. 490-493) son también conocidos en Persia (Massé, p. 32). Es graciosa la suposición de que, cuando una preñada se levanta temprano, la escoba se sobresalta detrás de la puerta porque teme: «Hoy se le va a ocurrir comerme».

2. — El manjar especial que en al-Andalus se llamaba *dentina* (cf. mi nota *«Dentina», nombre de manjar*, en Al-Andalus. XX

[1955], pp. 461-462, y G. S. Colin, *Una adición sobre «dentina»*, en el vol. XXI [1956] p. 216), existe también en Persia (Massé, p. 53): «Lorsque la première dent pointe, on fait en honneur de l'enfant la 'soupe dentaire' *(âš-è-dèndâni:* viande de mouton, lentilles, haricots, pois, blé décortiqué); famille et amis mangent en commun ce potage dont on verse un peu devant les pigeons de l'*imâmzâdé* (tombeau de saint) local; la nourrice reçoit un cadeau». El hecho de que el nombre en lengua persa — por tratarse de un idioma indoeuropeo — resulte tan análogo, da mayor interés a esta semejanza de usos.

Analogías no demasiado significativas son:

3. — Las explicaciones vulgares que suelen darse en Persia y España sobre el origen de truenos y relámpagos. El trueno se debería, por ejemplo (Massé, p. 179), a que los ángeles hacen rodar una carreta sobre las nubes.

4. — El respeto, con manifestaciones análogas, que en uno y otro país se tiene al pan. Massé, p. 217: «s'il tombe à terre, il faut le remasser, le baiser et le mettre dans un trou de mur; sinon la famine s'ensuivrait».

5. — La común creencia de que una prenda de vestir, puesta por inadvertencia del révés, presagia regalo o ganancia de dinero (Massé, p. 281).

6. — La común superstición de que determinadas cosas no han de darse de mano en mano, porque ello entrañaría la ruptura de la amistad, sino soltarlas de la mano en el suelo o encima de algo para que la otra persona las coja (Massé, p. 284).

7. — El común temor de que los elogios acarreen el mal de ojo o la desgracia (Massé, pp. 324 y 328).

Más significativas me parecen, dentro de mi profanidad, estas otras:

8. — En España se previene al niño que juega con fuego que se orinará en la cama. Lo mismo en Irán (Massé, p. 55): «l'enfant qui joue avec le feu urinera au lit».

9. — En España se cree que la lluvia primaveral hace crecer el cabello (Agua de mayo, / créceme el pelo / cuatro varitas / menos un dedo»). Lo mismo en Persia (Massé, p. 175): «Quand la pluie de *neïsân* (avril) tombe sur la tête de quelqu'un soixante-dix jours après le Naurouz, elle rend épais les cheveux de sa tête».

10. — En España los rabos de pasas, comidos o guardados, llevan fama de preservar del olvido y se recomiendan a los desmemoriados. Otro tanto en Irán (Massé, p. 215): «Manger du raisin sec développe la mémoire».

11. — Cuando en España se habla de un ausente se dice que a éste le sonarán en ese instante los oídos, y si a alguien le suenan los oídos piensa que en otro sitio se está hablando de él. Lo mismo en Persia; cf. Massé, pp. 277 y 288. He aquí el comienzo del último pasaje: «Quand on parle d'un absent, on dit que 'les oreilles lui tinteront' *(gouš-eš cèdâ konèd)*».

12. — En España es de mal agüero la rotura de un espejo. Tal vez es creencia universal; pero existe también en Persia (Massé, p. 285): «une glace brisée annonce un malheur».

13. — Más extraña, por lo menos a mí, me parece esta otra semejanza: en España, cuando una conversación entre varias personas decae momentáneamente y se produce un breve silencio, se suele decir que «ha pasado un ángel»; y en Persia (Massé, p. 285): «Si plusieurs personnes, causant ensemble, ne trouvent rien à se dire pendant un instant, c'est qu'un trésor est en train de passer sous terre, ou, suivant d'autres, *c'est l'ange Azraël qui passe*».

14. — También me parece curiosísimo este otro parecido: En España para acelerar la partida de un visitante pesado e inoportuno, se pone una escoba detrás de la puerta; y en Irán (Massé, p. 293) entre los procedimientos que se aplican para ahuyentar «au visiteur fâcheux» se hallan: «poser debout dans le foyer de la cuisine le pilon du mortier *(ou, à Hamadan, un balai derrière la fenêtre)*».

15. — En España tenemos el modismo *el diablo las carga* (que, por cierto, no he sido capaz de hallar en el útil libro de J. M. Iribarren *El porqué de los dichos)*. El Diccionario académico lo explica como modo de dar a entender «la posibilidad de que se origine daño o disturbio de aquello que, al parecer, no podía producir tales efectos»; pero no aclara el origen. Indudablemente hay que sobreentender «armas de fuego», y se trata de una superstición — o mejor, precaución — análoga a otra persa (Massé, p. 355): «ne jamais viser personne même avec un fusil non chargé, car le diable pourrait le charger à ce moment».

Para terminar, he aquí otras dos analogías:

16. — La superstición que tiene por de mal agüero al número 13 se dice por algunos que es moderna en Europa. En Persia existe hace mucho tiempo (cf. Massé, pp. 159 y 273); por lo menos, la vemos atestiguada por viajeros durante todo el siglo XIX (el más antiguo Morier, en los primerísimos años de la centuria). Es curioso que tambien los iranios busquen maneras de evitar el decir el número tenido por fatídico (p. 273, nota 1): «on le remplace par le mot *davantage (zyâd)*; . . . en comptant, on dit 12 + 1».

17. — Últimamente se difundió por Europa la superstición de que el que tres personas enciendan sus respectivos cigarrillos en la llama de una misma cerilla, o en la misma llama de un encendedor, es presagio de la muerte de una de ellas; y se buscó la explicación, en principio lógica, de que tal superstición tuvo su origen en las trincheras de la gran guerra 1914-1918, porque el que tres soldados encendieran sus cigarrillos en una misma llama facilitaba al enemigo la fijación de ésta y el disparo sobre ella. Ahora bien: en el libro de Massé (p. 283) leemos: «Il est également funeste de disposer des luminaires en ligne ou en triangle, ou d'en allumer trois à la fois, ou encore *d'allumer trois cigarettes avec la même allumette (l'un des fumeurs risque de mourir au cours de l'année)*». Y la noticia de esta superstición parece provenir de Hèdayat, *Neyrengestan*, obra publicada en Teherán 1312, año que corresponde a los nuestros 1894-1895, o sea bastante antes de la primera gran guerra.

Emilio García Gómez.

DOS NUEVOS MANUSCRITOS Y PAPELES SUELTOS DE MORISCOS ARAGONESES

En circunstancias análogas a las que concurrieron, en 1884, en el pueblecito aragonés de Almonacid de la Sierra — cuando apareció un buen número de manuscritos árabes y aljamiados, que tanta curiosidad e interés provocaron [1] —, al desmontar el tejado de la casa nº 7 de la calle de Santa María en el pueblo de Sabiñán, a orillas del Jalón, zona de gran tradición morisca, se hallaron, en el espacio existente entre un madero y el medianil de la casa, dos manuscritos en caracteres árabes [2], de cuyo contenido doy cuenta en estas líneas.

Uno de ellos es un volumen en papel blanco, grueso, sin fecha, probablemente de fines del siglo XVI, escrito en aljamiado y en letra magrebí, de escuela aragonesa, muy clara, en tinta color sepia y con algunos adornos moriscos. Está formado por siete pliegos cosidos, en los que hay 69 folios sin paginar, escritos, 71 en blanco y dos de guardas por el principio, carcomidos en buena parte por la polilla y

[1] Sobre este hallazgo y otro anterior ocurrido en Mesones, vid. *Colección de textos aljamiados*, publicada por Pablo Gil, Julián Ribera y Mariano Sánchez, Zaragoza 1888, pp. VI-VII; y *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta: Noticia y extractos por los alumnos de la sección árabe, bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*, Madrid 1912, pp. V-XXIX.

[2] En el periódico *El Noticiero*, de Zaragoza, 29 septiembre 1957, publiqué un artículo en el que informaba sobre las circunstancias en que aparecieron esos manuscritos, y sobre la naturaleza de los mismos. El señor Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Dr. José Mª Lacarra, me autorizó para hacer gestiones sobre su adquisición, pero hasta ahora no han tenido éxito. Entre tanto, y en defecto de los originales, el Centro de Estudios Medievales de Aragón (CEMA) ha obtenido microfilm de dichos manuscritos.

la humedad; de tamaño 20 × 13,5 cms. y caja 15,5 × 11 cms., de 12 líneas. Lleva tapas de pergamino, rasgado, en mal estado, y en una de las caras interiores del doble que forma la solapa dice, en letra del siglo XVI o XVII: *Señor mosen diego carnicer.* Forma un tomo bastante mal conservado, en el que la polilla ha destruído grandes zonas del papel, sobre todo en la parte superior de los folios que es, también, la más afectada por la humedad, que ha desvaído bastante la tinta.

He aquí la transcripción de algunos capítulos y párrafos que dan buena idea del contenido de dicho volumen [1]:

Fº 3 *a: [bismi illāhi irraḥmāni] irraḥīmi / .... de l'alḳiteb ḳ(a)lamado l'almujtaṣar en la obra de l'al / [gu(w)aḍo]r i de la ṣala diššo ᶜAli ibnu / ... raḍiya Allāhu [a]nhu ḳe diššo Allāh ᶜaza / wa ŷa[lla] ḳu(w)ando bos lebantareiš a l'aṣṣala / pu(w)eš p(i)rimeramente pu(w)eš labad bu(w)e / šaš manoš i karaš i masejareiš / bu(w)ešas ḳabesas i labareis bu(w)e / šoš pi(y)iedes d'aḳi(y) a loš tobilloš / ešto eš lo ḳe adewdesi(y)o Allāh šo / bre šuš ši(y)erboš pu(w)eš ḳi(y)en / .* — Fº 4 *a: Kapitulo de lo ḳeš suna de l'algu(w)aḍor.* — Fº 6 *a: Kapitulo ... l'algu(w)aḍor.*— Fº 10 *b: Kapitulo de laš košas ḳe derru(w)ekan el algu(w)aḍor.* — Fº 11 *a: Kapitulo de lo ḳe še de[be] fazer en el bannar.* — Fº 15 *a: Kapitulo del ḳu(w)al no še ḳunp(e)le ellaṣṣala šino ḳon el i šon di(y)ez.* — Fos 15 *b* y 16 *a: Kapitulo de laš sunaš de aṣṣala.* -- Fº 16 *a: Kapitulo de loš tarašku(w)erdoš.* — Fº 24 *a: Kapitulo ḳe t(a)rata del walardon ḳe ti(y)ene al-ḥamdu i šu deḳ(a)larasi(y)on šegun še ap(u)rueba en šuš aleaš para ḳe ḳonoskamoš el de(w)udo ḳe te[ne]moš para leerlo.*—Fº 36 *a: Kapitulo para ḳi(y)ien no šabe fazer laṣṣala eš mu(w)uy b(e)rebe para tenerlo en la memoria.* — Fos 38 *b* y 37 *a: Aḳi še aḳaban los sinko aṣṣalaeš del di(y)a.* — Fº 39 *b: Ḥadisonoš por partida de loš šabi(y)os i maest(o)roš.* — Fº 41 *a: Ešta rogari(y)a eš para rogar para ku(w)ando bi(y)ene un nubluh fu(w)erte. P(e)rensibi(y)an loš aṣṣalaeš de de(w)do.* (Siguen diversas tradiciones de Mahoma acerca de la azalá).— Fº 47 *a: La ibantalla de los aṣṣalaeš de laš noŷŷeš i de loš di(y)aš.*— Fº 48 *a* (en tinta roja): *Fu(w)e rrakontado por lannabi Muḥammad / ṣala Allāhu ᶜalayhi wa ṣalam* (sic) */ ḳe diššo ḳi(y)en dira i fara aṣṣala / doze arraḳᶜaš ku(w)ando rronpa / el alba ḳe li(y)ah en ḳada arraḳaᶜa / al-ḥamdu lillāhi.*—Fº 49 *a: La ibantalla del di(y)a de luneš.* — Fº 49 *b: Ki(y)en hara laṣṣala noŷŷe de alar-*

[1] Para la transcripción del texto aljamiado he estimado más útil para los filólogos — prescindo del trabajo, muy apreciable por cierto, de Leopoldo Eguílaz, *Estudio sobre el valor de las letras árabes en el alfabeto castellano*, Madrid 1874 — usar un sistema literal, de acuerdo con el valor fonético de las letras en el árabe clásico, según la representación gráfica empleada por las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Sólo he hecho excepción con los sonidos vocálicos *e* y *o*, para evitar deformaciones de bulto, y con el uso, a veces, del apóstrofo.

baᶜa.— Fº 50 *b: Ki(y)en hara aṣṣala di(y)a de alarbaᶜa.* — Fº 51 *a: Ki(y)e[n] fara aṣṣala noŷŷe del jamīs.* — Fº 52 *a: Ki(y)en hara aṣṣala di(y)a del jamīs.* — Fº 52 *b: Ki(y)en hara eu šu bida-doš arrakᶜaš en la noŷŷe de alẏŷumūᶜa.* — 53 *b: Ki(y)en hara aṣṣala di(y)a del ẏŷumūᶜa.*— Fº 54 *a: Ki(y)en hara cšte aṣṣala anši komo e nonb(a)rado.* — Fº 54 *b: Kapitulo de lalfadila del ke haze loš sinko aṣṣalaeš* (se refieren varias tradiciones de Abū Uṯmān, Abū Hurayra, Ibn Masᶜūd y otros, y del propio Mahoma, sobre diversos preceptos religiosos, hasta el final). El último folio útil — 71 *a* — dice: *para el alẏana i šu aŝentami(y)ento / enella ye mi šennor Allāh / Diššo maš nu(w)ešo / annabi Muḥammad ṣala Allāh ᶜalayhi wa sallama / a ku(w)anto el ši(y)erbo malo lazarado deššador de loš aṣṣalaeš i menoš / kabador delloš enbi(y)ara Allah a el almalakeš loš maš cšpantibleš / de todoš loš del fu(w)ego de azzabeni(y)ata i tara en beštimentoš de fu(w)ego / ke ši por abentura una sentella dakel / fu(w)ego kayeše sobre la dunya /* (inacabado).

Folios 47 *b* y 48 *a* del *Mujtaṣar* aljamiado de Sabiñán. Las últimas seis líneas del fº 48 *a* están en tinta roja.

Como puede apreciarse por el contenido expuesto, se trata de una traducción aljamiada de algunos capítulos del *Kitāb Mujtaṣar*, de Abū-l-Ḥasan ᶜAlī al-Ṭulayṭulī [1], tratado sobre las obligaciones re-

[1] Acerca de este autor, vid. Ibn al-Faraḍī en *B. A. H.*, VII, Madrid 1891, nº 921, y referencia de J. Ribera y M Asín en *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, p. 78, nota 1. Además, sobre esta obra o su versión en aljamiado y lo que a continuación decimos, vid. *ibid.*, pp. XVIII, 14 y 51.

ligiosas de los musulmanes, ceremonias y preceptos sobre la ablución y las invocaciones que la acompañan, con las cinco oraciones del ritual y diversas tradiciones sobre algunos de dichos preceptos. Era la obra más corriente en al-Andalus — muy divulgada entre los moriscos — de las que se referían al dogma, liturgia, moral y derecho, de acuerdo con la tradición de la escuela mālikī.

El segundo manuscrito es un volumen en papel moreno, grueso, sin fecha, probablemente algo más antiguo que el anterior, y con signos de haber sido muy usado. Está escrito en árabe, en letra magrebí muy cuidada, elegante y clara, y tinta negra, con mociones, signos, correcciones y adiciones, títulos y algunos adornos moriscos en tinta roja y hechos por otra mano. Aparece formado por cinco pliegos cosidos, en los cuales hay 47 folios, sin numerar, escritos, más cuatro en blanco al final (faltan algunos folios en medio y otros están sueltos); de tamaño 15 × 10,75 cms. y caja 10 × 7 cms., de 10 líneas. Está encuadernado con tapas de piel negra, bastante destrozadas por el uso y la humedad, reforzadas con guardas de tela con recortes de papel manuscrito, encolado, de cuyo contenido doy cuenta más adelante. Casi todos los folios, sobre todo en la parte inferior, están maltratados por la polilla. El primero presenta una viñeta, con dibujos en negro, rojo y ocre, que encuadran las palabras *sūrat al-fātiḥa*, en caracteres cúficos ornamentales. Hay en el texto unos pocos adornos moriscos.

Primer folio del Alcorán abreviado de Sabiñán.

Dicho volumen es un Alcorán abreviado [1], para ser leído en las oraciones públicas, en el que figu-

[1] Algunas muestras de estos Alcoranes, que no coinciden de modo exacto en la elección de versículos y azoras, ni en su composición general, se hallan descritas por Eduardo Saavedra, *Indice general de la literatura aljamiada*, apéndice I de su discurso leído en la recepción pública con motivo de su ingreso en la Real Academia Española, Madrid 1878, pp. 104, 136, 143.

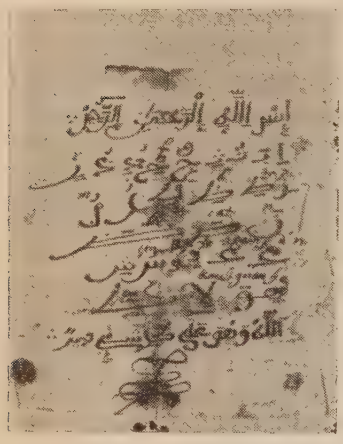
ran los versículos más importantes de algunas azoras más largas, y las azoras completas, si son breves. He aquí su composición:

Sūras: I; II, 1-4, 158, 256-259, 284-286; III, 1-4, 16, comienzo del 17, 25 y 26; IX, 129 y 130 (siguen 5 líneas no identificadas); XXVI, 78 y 79; XXVIII, 88; XXX, 16-18; XXXIII, 40-43; XXXVI, 1 hasta el comienzo del 6 (falta algún folio), 26-83; LIX, 18-24; LXVII, 1 hasta mitad del 28 (falta algún folio). Se intercala un tema sobre algunos atributos de Allāh y deprecaciones encabezadas con el *allahumma,* en tinta roja, y testimonios de fe musulmana, invocación en alabanza a Mahoma, seguida del *tašahhudu* — 'ataxhado' — o fórmula para afirmar la creencia en Allāh y la misión de Mahoma, y el *qunūt* — 'alconut' — o repetición de la fórmula: «¡Oh Dios mío!, nosotros te obedecemos, imploramos tu perdón, seguimos el camino recto que nos has señalado, creemos en ti, etc.» Siguen las azoras LXXVIII (el título en color ocre) —LXXX; LXXXIV; LXXXV, 1-9 (incompleto; falta algún folio); LXXXVIII, parte del 3 hasta el final de la *sūra;* LXXXIX (se ha añadido, al margen, en tinta roja, el versículo 8, olvidado por el copista); XC-CI (sólo la *basmala* por falta de un folio); CIII (falta el nombre de la azora y la *basmala,* seguramente en el folio perdido); y CIV-CXIV.

Igual que en algunos volúmenes procedentes del hallazgo de Almonacid de la Sierra, el Alcorán abreviado de Sabiñán tiene entre la guarda de tela y la tapa de piel, y a modo de cartones de refuerzo — procedimiento usado por los encuadernadores moriscos —, papeles de documentos más antiguos, cuya existencia sospeché al descubrir un papelito de 11 × 11 cms., con tres dobleces, entre la tela, ligeramente despegada, y los papeles acartonados, en el que se lee lo siguiente: *bismi illāhi ilrraḥmāni irraḥīm;* siguen las letras del alifato por el orden propio de los moriscos, con la equivalencia castellana y el nombre de algunas, y termina con el versículo alcoránico: *Allāhu wa huwa ʿalà kuli* (sic) *šay'in qadīrun,* seguido de un signo o adorno. Al dorso figuran, con algunas letras sueltas, dibujos del sello de Salomón y otros amuletos.

Los papeles sueltos — en número de doce – , contenidos en las tapas viejas de referencia, aparecieron al despegar cuidadosamente los planos que formaban los cartones. Por desgracia, dado su estado de conservación — en algunos la tinta está muy desvaída, o se pasa el sulfato, o están apolillados — apenas son utilizables y no merecen por ello ser trascritos, dado, además, su estado fragmentario. Sin embargo no podemos pasar sin dar cuenta de ellos, no sólo por la rare-

za de papeles de esta naturaleza publicados, sino por las circunstancias en que han aparecido y por su contenido.



Papel suelto entre la tela de refuerzo y las tapas del Alcorán abreviado de Sabiñán.

Se trata de folios cortados—para el uso que se les dió —de copias de escrituras de compraventa, partición de bienes y depósito *(wadīᶜa)* procedentes, al parecer, de un libro registro, muy probablemente de algún notario morisco de la aljama de Illueca, pues es el lugar con más frecuencia nombrado, del que figuran más personas como habitantes en el mismo y donde residía el alfaquí y *ḳātib* Ibrāhīm b. Salāma, autor de la redacción de casi todas las escrituras allí contenidas. Todos estos papeles son fragmentos de los últimos años de los siglos XV y comienzos del XVI, escritos en lengua árabe y por dos manos distintas – hay restos de tres líneas en bellos caracteres rabínicos —, con frecuentes vulgarismos y palabras en aljamiado. Las escrituras de depósito, son semejantes, incluso en su formulario jurídico, a las tres últimas que de la misma época publicó, a comienzos de siglo, R. García Linares [1]. Todas ellas están fechadas según el cómputo musulmán, pero el mes, salvo una excepción en que se da la debida correspondencia, aparece de acuerdo con el calendario cristiano. Se leen las fechas de 5 febrero 896/1491; septiembre / *muḥarram* 902/1496; agosto 903/1498; 24 enero 912/1507; año 939/1532-3. En estas escrituras vemos aparecer a moriscos, judíos y cristianos, de diversos lugares del valle del Jalón, que compran, venden, parten herencia, reciben en depósito u ofrecen como garantía del mismo campos, viñas, objetos de oro, azafrán (زعفران), mulos — en un caso se

[1] *Escrituras árabes pertenecientes al Archivo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza,* en «Homenaje a don Francisco Codera», Zaragoza 1904, páginas 189-197.

dice de uno que es de color pardo (بردہ), — colmenas con las abejas (جباح مع نخل), etc., y la moneda con la que se efectúan esas transacciones es siempre el *šuld* [1] *ŷakaŷiyya* o sueldo jaqués, de este modo nombrado en todos los contratos redactados en árabe en que intervienen mudéjares aragoneses, desde muy entrado el siglo XV.

No tiene menos interés el conocer algunos nombres de las personas que efectúan las operaciones antedichas en calidad de compradores, vendedores, depositantes, depositarios o testigos. Son éstos: Mesoner (apellido de un morisco) y su esposa Maryam; ʿAlī Lapuerta, ʿAlī al-Ŷazzār, Faraŷ al-Raḥbān, Muḥammad b. Yūsuf al-Aslāʿ [2] (el Calvo) y su esposa Fāṭima Moragas (مراعش), de Gotor (غطور); Muḥammad al-Asmar, de Aranda; Ibrāhīm b. ʿAlaš, habitante en Morés (مورش); ʿAlī Lamolina y su esposa Raḥmat al-Ŷazzār; Ibrāhīm Šalūn (Jalón); ʿAbd Allāh b. Ḥasan; Ibrāhīm Salāma; Aḥmad Salāma; Muḥammad *al-Saris* (el Impotente); el juez *(ḥākim)* y alamín Ibrāhīm Quinacet (كناسات); el alfaquí Farây b. Yūsuf; ʿAbd Allāh al-Ŷazzār; ʿAlī Moragas; ʿAbd Allāh de Sabiñán (شبنان); Muḥammad ʿAbd al-Mālik; Muḥammad Saʿīd y su esposa Fāṭima Walīd; Aḥmad de *Gālib*; el pregonero *(dallāl)*, Aḥmad Valtierra y Yūsuf Cadiello, casi todos ellos de la aljama de Illueca (الواقه) [3].

[1] Se halla también la forma plural اشلاد, que confirma — lo mismo los singulares قنطار, قيراط, دينار y otros — el singular قنشار (plur. قناشر, قناشير y قناشرة) de origen extraño a la lengua árabe. Sobre esta cuestión, de la que me he ocupado en mis trabajos *El problema de los «dinares qanāšires»*, en Al-Andalus, XIX, 1954, pp. 143-148, y en *Referencias a moneda en los documentos árabes y hebreos de Aragón y Navarra*, en «*Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VI, 1956, pp. 230 y 231, véase Jarmila Štěpková, *Das wort ḳinšār im Reisebericht des Ibrāhīm b. Jaʿḳūb*, en «Archiv Orientální», Praha, 25-1957, 1, páginas 38-44. — Interesa señalar la existencia del grupo دا, abreviatura, tras un numeral, de la palabra شلدا, que no he visto en otros documentos.

[2] *Sic.*

[3] Un trabajo poco conocido, tal vez, pero de indudable valor para el estudio de los moriscos en Aragón, y en cuyo apéndice documental hallamos mencio-

Entre los judíos conocemos a un tal Salomón, a Semuel (سموأل) al-Našnamāy y a Sason (سسون) b. Nehemías, de Illueca. Y, finalmente, entre los cristianos aparecen los nombres de García Ximen y Pedro de Campo (باذره ذا كنبه), habitantes en Calatayud. Aparte los topónimos señalados se cita el lugar de Sestrica (شاشترقه) y los términos *(ḥawma)* de Labaltiella, Lapeniella, Petra (باطر), Pedreguero (باطركاره) y Las Correas (لش كورايش), todos, al parecer, de Illueca.

Como se ve, pues, y a pesar de su estado, estos papeles sueltos, sobre todo, unidos al Alcorán abreviado y al *Mujtaṣar* de ʿAlī al-Ṭulayṭulī, en aljamiado, constituyen nuevos materiales, siempre interesantes, con que documentar algunos aspectos de la vida de nuestros moriscos aragoneses.

JACINTO BOSCH VILÁ.

Zaragoza, diciembre de 1957.

nados algunos apellidos análogos a los que aparecen en nuestros papeles sueltos, es el de Francisco Macho Ortega, *Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)*, en «Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras», tomo I, Zaragoza 1923, pp. 141-319. — Esperamos la publicación y estudio de documentos moriscos aragoneses que prepara mi muy querido y docto amigo, el Prof. Dr. Wilhelm Hoenerbach, de la Universidad de Bonn, a quien dedico este trabajo.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — *Mélanges Louis Massignon.*
Historia de las ideas y de las ciencias. — McCarthy.
Geografía e Historia. — *Historical Atlas of the Muslim Peoples.*
Filología y Literatura. — Lewicki; Nőldeke, por Kraemer; Ziadeh and Winder.
Arte y Arqeología. – Lambert; Farès; Zbiss; Caro Baroja.

OBRAS GENERALES

Mélanges Louis Massignon, publiés sous le patronage de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut Français de Damas. Tres tomos, Damasco 1956-1957.

El homenaje de estas *Mélanges,* cuya iniciativa se reconoce haber partido de E. Lévi-Provençal, es un tributo de admiración al gran orientalista francés Louis Massignon. El cariño y la amistad palpitan y se reflejan en el mismo ofrecimiento y presentación del Homenaje por Henri Massé, y se repiten por varios articulistas, a pesar del tono científico y severo de sus elucubraciones. La admiración queda también patentizada en la espontaneidad con que orientalistas de todo el mundo han acudido a tomar parte en este libro, gracias al cual dicha admiración se extenderá a sectores científicos mucho más amplios. A esto contribuirá eficazmente la *Bibliographie de Louis Massignon réunie et classée par Y. Moubarak.* Las cincuenta y seis páginas en que se enumeran los artículos, obras y trabajos del ilustre es-

critor, no son más que un seco fichero, pero todo orientalista inteligente sabrá vitalizarlo como se debe.

Hemos de lamentar no poder decir algo concreto sobre cada autor y artículo presentado en ese Homenaje. No es posible en una reseña. Pero al menos haremos una clasificación que indique los diversos sectores científicos y la variedad de temas que abarca.

Alcorán y *Ḥadīṯ*: R. Blachère, *L'allocution de Mahomet lors du Pèlerinage d'Adieu.* — Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Les sens du substantif Ġayb dans le Coran.* — Jacques Jomier, *Le Nom Divin 'al-Raḥmān' dans le Coran.*

Espiritualidad entre los musulmanes: S. de Laugier de Beaurecueil, *Un petit traité de ᶜAbdallah Anṣārī sur les déficiences inhérentes a certaines demeures spirituelles.* — J. Berque, *Un document hagiologique du Haut-Atlas.* — H. Corbin, *Confessions extatiques de Mīr Dāmād, maître dé théologie à Ispahan (ob. 1041/1631-1632).* — A. Djedou, *La prière du vendredi au Temple de la Mekke.* — A. Faure, *Le Taṣawwuf et l'école ascétique marocaine des XIᵉ-XIIᵉ-XIIIᵉ siècles de l'ère chrétienne.*—L. Gardet, *La langue arabe et l'analyse des 'états spirituels'.* — H. R. Idris, *Contribution à l'histoire de la vie religieuse en Ifrīqiya zīride (Xᵉ et XIᵉ siècles).*—V. Monteil, *De la Perse à l'Iran (Itinéraire spirituel).* — J. Pedersen, *Quelques remarques au sujet du texte des Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya d'al-Sulamī.*

Islamología: S. Bencheneb, *Les humanités grecques et l'Orient arabe moderne.* — N. Elisséeff, *L'islamologie en U. R. S. S. d'après un ouvrage récent.*—A. A. A. Fyzee, *Islamic studies in India.*

Filosofía, Teología, Escatología y Supersticiones: R. Arnaldez, *La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Ḥazm de Cordoue.* — B. Farès, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les Arabes.* — J. Finnegan, S. I., *Al-Fārābī et le* περὶ νοῦ *d'Alexandre d'Aphrodise.* — L. Strauss, *How Fārābī read Plato's Laws.* — Gaulmier, *Note sur l'apologétique mennaisienne et l'orientalisme.* — G. Vajda, *Une synthèse peu connue de la révélation et de la philosophie: Le Kanz al-ᶜulūm de Muḥammad b. ᶜAlī Ibn Tūmart al-Andalusī.* — David-Weill, *Une page de traditions sur papyrus du IIIᵉ siècle de l'Hégire.* — H. Massé, *L'épître de Rachid od-din Fazl-Ollah sur la Résurrection.* — J. Deny, *70-72 chez les Turcs.* — E. Littmann, *Arabischer Liebeszauber aus Aegypten.*

Historia de la Filosofía: J. M. Abd-el-Jalil: *Autour de la sincérité d'al-Gazzālī.* — G. C. Anawati, O. P., *Prolégomènes à une nouvelle édition du De causis arabe (Kitāb al-ḫayr al-maḥḍ).* — A. Badawī, *Un Proclus perdu est retrouvé en arabe.*

Ciencia administrativa, Historia Política e Instituciones sociales islámicas: G. Lecomte, *L'Introduction du Kitāb adab al-kātib d'Ibn Qutayba.* — J. Aubin, *Note sur quelques documents Aq Qoyunlu.* — R. Le Tourneau, *La naissance du pouvoir saᶜdien vue par l'historien al-Zayyānī.* — D. Sourdel, *Nouvelles recherches sur la deuxième partie du Livre des vizirs d'al-Ǧahšiyārī.* — Z. V. Togan, *Sur l'origine des Safavides.* — G. Wiet, *Un décret du sultan mamlouk Malik Ashraf Shaᶜban à la Mecque.* — C. Cahen, *Notes pour l'histoire de la ḥimāya.* — M. Hamidullah, *Al-Īlāf, ou les rapports économico-diplomatiques de la Mecque pré-islamique.*

Numismática y Artes gráficas: R. Ghirsman, *Un décadrachme kouchan inédit.* — J. Sourdel-Thomine, *Le coufique alépin de l'époque seljoukide.*

Poesía: A. Benhamouda, *L'autruche dans la poésie de Ḏu-l-Rumma.* — M. Hadj-Sadok, *Le mawlid d'après le Mufti-poète d'Alger Ibn ᶜAmmār.* — A. A. Hekmat, *Shafiᶜaa Athar, le poète aveugle de Pir-Scheékaft.*

Ciencias naturales: M. Cohen, *Onagre, zèbre, marabou.* — A. Dhina, *Contribution à l'étude du nomadisme. Le chameau chez les tribus Arbāᶜ du Sud Algérois.*

Lingüística: L. Brunot, *La «muzāwağa» dans les dialectes citadins du Maroc.* — J. Cantineau, *Notes sur le parler arabe de Mecherfé.* — E. Dhorme, *L'arabe littéral et la langue de Hammourabi.* — H. Fleisch, *Études sur le verbe arabe.* — J. Lecerf, *Remarques sur le Cratyle de Platon et la grammaire générale.* — H. Pérès, *Essai sur les editions successives du Ḥadīṯ ᶜĪsà Ibn Hišām de Muḥammad al-Muwayliḥī: remaniements de texte et corrections de vocabulaire et de style.*

Historia del comercio: R. Mantran, *Un document sur l'iḥtisāb de Stamboul à la fin du XVIIᵉ siècle.*

Bio-Bibliografía: S. Dahan, *Muḥammad Kurd ᶜAlī (1876-1953). Notice biographique.* — H. Laoust, *Les premières profes-*

sions de foi hanbalites. — G. Makdisi, *Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn ʿAqīl,*—Ch. Pellat, *Le poète Ibn Mufarriġ et son œuvre.*— M. Rodinson, *Autobiographies des possédées égyptiennes.*—O. Yahya, *L'œuvre de Tirmiḏī (Essai Bibliographique).*

Aunque otra clasificación de artículos se pudiera haber adoptado, y muchos quizás la hubieran preferido, nos parece que con la aquí presentada, el lector se dará cuenta no sólo de la variadísima riqueza de estudios que nos ofrece este Homenaje, sino también del aprecio mundial en que L. Massignon es tenido. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

J. McCarthy, S. I., Richard, *Abū Bakr Muḥammad Ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī Kitāb at-Tamhīd,* edited by... «Publications of Al-Hikma University of Baghdad. Kalam Series: Number one», Beyrouth 1957.

El P. McCarthy que, no obstante su origen, se considera ya como verdadero bagdādí, ha emprendido con tanto éxito como energía la publicación de una serie sumamente interesante de obras debidas a los mutakallimūn, los llamados teólogos del Islam, que contienen lo más notable de esa teología islámica. Ya en 1953 publicó en un hermoso volumen, con adecuados estudios preliminares y traducción inglesa, el *Kitāb al-Lumaᶜ* y la *Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fi ʿIlm al-Kalām* bajo el título común «The Theology of al-Ashᶜari». Ahora nos ofrece otro manual de teología aš'arī, el *Tamhīd* de Bāqillānī, autor que como *mutakallim* no tuvo quizás rival ni entre los predecesores ni entre los que le siguieron.

Con la utilización de un solo manuscrito de París, este *Tamhīd* había ya sido impreso en Egipto en 1947; pero de las 386 páginas de esta nueva edición, 168 son enteramente nuevas. Dos nuevos manuscritos encontrados en Constantinopla casi duplicaron el material que en la obra de al-Bāqillānī se contenía y que realmente contuvo también el manuscrito parisino. El P. McCarthy nos da muy atina-

das pruebas de que esa sección formó parte también del manuscrito de París y de que, por tanto, éste ha de ser considerado como manuscrito mútilo. Los tres manuscritos, bien considerados, han constituído el material que, tras buen examen y selección, forma el aparato crítico.

En el prólogo en árabe nos explica el P. McCarthy, aunque brevemente, todas aquellas cosas que en esta clase de publicaciones se suelen tener en cuenta como indispensables: las razones que demuestran la necesidad de la edición (bien evidentes por lo ya dicho); los manuscritos utilizados (de los cuales había aquí que examinar de modo especial el ms. parisino); la autenticidad de la atribución a Bāqillānī; el modo como se ha procedido en el trabajo, etc. Con esto queda demostrada la mucha diligencia con que ha trabajado el autor, su método enteramente científico, su escrupulosidad para que no falte detalle o matiz interesante, y su empeño para que el texto árabe editado no carezca de ninguno de aquellos adelantos que la ciencia cree necesarios o convenientes en lá edición crítica de un texto antiguo. Nos hallamos, pues, ante un excelente sucesor del P. Bouyges. Sin embargo, me parece a mí que indicar las variantes por medio de llamadas intercaladas recarga demasiado, sin añadir claridad, y que la enumeración marginal de las líneas de dos en dos, en vez de hacerlo de cinco en cinco, como en los textos occidentales, tampoco presta una ayuda especial.

Además del índice general con que comienza el volumen, enriquecen esta publicación siete notables índices finales: citas alcoránicas, *ḥadīṯs*, poesías citadas, individuos particulares, tierras nombradas, sectas, términos técnicos. Todos ellos agotan la materia. El último, en especial, es abundante y precioso; los vocabulistas lo agradecerán de modo especial. Finalmente tres grabados, uno de cada manuscrito, ilustran bien lo delicada que es la lectura de tan largos textos y la mucha diversidad de caracteres con que hay que enfrentarse hasta lograr un éxito tan feliz como el del autor.

Me complazco mucho en felicitar desde tan lejos al P. McCarthy, y no puedo por menos de congratularme con el 'President of Al-Hihma University of Baghdad' y aun con toda la Universidad por haber comenzado esta serie de publicaciones con tan prometedoras esperanzas. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

GEOGRAFÍA E HISTORIA

Historical Atlas of the Muslim Peoples, «Djambatan», Amsterdam 1957. Compiled by Dr. J. Roolvink, with the collaboration of Dr. Saleh A. El Ali, prof. of History at the College of Arts and Sciences, Baghdad; Dr. Hussain Monés, prof. of Islamic History at the University of Cairo; Dr. Mohd. Salim, Dept. of Islamic History, University of Karachi. Un volumen de x-40 pp., de 22 × 29 cms., sin indicación de precio.

Tras una breve introducción por el prof. H. A. R. Gibb (p. v) y un índice de los mapas (pp. VI-VII), viene un prólogo (pp. VIII-X) en que los autores y editores precisan los límites que se han impuesto en su trabajo. Empieza luego la serie de mapas, dedicados los tres primeros (pp. 1-2) a tiempos anteriores al islam, de cuyo origen y expansión hasta el cenit del califato tratan los mapas siguientes (pp. 3-10). Siguen cuatro mapas del Andalus omeya, de los reinos de taifas y de la dominación almorávide (pp. 11-12). Fāṭimíes y buwayhíes, selŷūqíes y gaznawíes ocupan los mapas siguientes (pp. 14-15). Las pp. 16-18 están dedicadas a mapas de rutas comerciales y de productos más importantes. Los mapas de las pp. 19-21 tratan de cruzados y ayyūbíes, de los gūríes en el Panchab y de los selŷūqíes en Asia Menor. En las pp. 22-23 se presenta el conjunto de estados musulmanes de Oriente y Occidente a principios del siglo XIII, con indicación de la invasión mongola. En las dos páginas siguientes, 24-25, puede seguirse el origen y establecimiento de los primeros sultanatos musulmanes en Indonesia. En las pp. 26 y 27 se hallan los mapas del imperio almohade en el Magrib y de los Īl-jān y de Tamerlán en Oriente. Las pp. 28-29 describen los estados musulmanes en la India durante la Edad Media. La expansión otomana durante el siglo XIV ocupa la p. 30, y la siguiente trata de los tīmūríes y ṣafawíes en Persia. Los cuatro mapas siguientes, pp. 32-33, se dedican al imperio del Gran Mogol. Las pp. 34 35 presentan las varias fases del dominio otomano durante los siglos XVI-XX y por fin los mapas de las últimas cinco páginas tratan de la época contemporánea;

división colonial de África, el Medio Oriente durante el siglo XIX y la nueva independencia de muchos estados en nuestros días.

El conjunto se presenta como una bella obra, atractiva, manejable. Los mapas son de colores discretos, perfectamente legibles, con pulcra ejecución de detalles. En el prólogo se dan útiles indicaciones para la recta interpretación de los mapas.

Por ser obra que seguramente tendrá nuevas ediciones, y por ser además expreso deseo de los autores, me permito las siguientes observaciones:

a) En la p. IX, columna primera, se lee que las obras en que se halla el resumen más comprensivo de la historia de los pueblos árabes e islámicos, aunque en ellas no se trata de la India ni de Indonesia, son las bien conocidas de Brockelmann y de Hitti. Conviene corregir esta apreciación haciendo notar la existencia de otra obra: *Islamología* [1], en cuya parte histórica se da el compendio más completo hasta ahora publicado de la historia de los pueblos islámicos, con 36 mapas, de los cuales 8 corresponden a la India y 3 a Indonesia.

b) Salvo en las pp. 8 y 12, en las cuales se indican las ciudades capitales con un signo particular, no se hace distinción en el resto del atlas entre los puntos que designan localidades: el mismo circulito negro puede designar una ciudad importante, una fortaleza o una simple aldea.

c) Casi todos los mapas aparecen bastante vacíos. Sin perjuicio de la claridad, y con más provecho para el lector, hubieran podido ofrecer mayor número de detalles. Baste, por vía de ejemplo, notar que en la p. 38 la ciudad de Port Sudan hubiera debido figurar en el mapa. También hubiera sido útil representar en los mapas de los tiempos modernos las principales vías de comunicación.

d) En la nomenclatura, inevitablemente ecléctica, se han deslizado algunos errores de ortografía. En la p. 5, Ronceveaux ha de ser Roncevaux, o Roncesvalles. En la p. 8, Jeruzalem ha de ser Jerusalem. Se hace notar la falta de un índice de nombres que hubiera sido buen complemento del trabajo.

[1] F. M. Pareja, *Islamología*, con la collaborazione del Dr. A. Bausani e del Dr. L. Hertling; edición italiana, Roma 1951; edición española, 2 vol., Madrid 1952-54; edición francesa en prensa; edición alemana en preparación.

Se trata, pues, de una obra dedicada al público culto; especie de atlas escolar del que se aprovecharán también los que estudian disciplinas relacionadas con el islam. Cierto que en los grandes atlas históricos hay muy buenos mapas de ciertos países y tiempos del islam, sobre todo en sus orígenes y en su expansión califal; cierto también que existen muy apreciables mapas históricos de regiones particulares, y que en obras especiales, como, por ejemplo, en el *Manuel de Généalogie* de Zambaur [1] se encuentran buenos mapas de épocas determinadas. Pero, como obra de conjunto, el atlas que nos ocupa es lo mejor que hasta ahora se ha publicado en su género. Cabe pues concebirlo como primer paso hacia un ideal al que se podría llegar, como hube de proponer en ocasión análoga [2], por medio de una cooperación organizada en que los eruditos de cada país contribuyeran con los datos históricos de sus respectivas regiones. Vaya una cordial enhorabuena al compilador y a sus colaboradores. — *F. M. Pareja.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

Lewicki, Tadeusz, *Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant*, Krakow 1953; tirada aparte de *Rocznik Orientalistyczny*, t. XVII, pp. 415-480.

Esta excelente monografía — que, por razones obvias, ha llegado a nuestro conocimiento con bastante retraso — encaja bien en la serie de estudios lingüísticos, históricos, literarios y sociológicos que tienen por objeto descascarillar el Islam magribī y procurar descubrir bajo su falaz y uniformadora cáscara árabo-musulmana la realidad más antigua que en él siguió subterráneamente viviendo por mucho tiempo. Sabidos son los progresos que en ese campo se han realizado para la España musulmana. ¿No ocurriría cosa semejante en el África del Norte? ¿Sus amplios territorios, tan a fondo romanizados,

[1] E. de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, Bad Pyrmont 1955, nueva impresión.

[2] Cf. *Oriente Moderno*, XXXI, 12, 1951, pp. 219-220.

habrían sido inmediata y totalmente arabizados? ¿O habría seguido usándose en ellos por algún tiempo pura y simplemente *el latín?*

Ambas hipótesis son improbables. No cabe duda que en el África del Norte el latín hubo de descomponerse y modificarse, dando origen a un habla romance análoga a las españolas o italianas, que continuaría por mucho tiempo hablándose bajo los dominadores musulmanes por gentes que seguirían siendo cristianas y a las que los historiadores árabes llaman, bien *afāriqa* (= africanos), bien *rūm* o *ʿaŷam*, como en al-Andalus. Estos grupos serían los equivalentes de nuestros mozárabes, y nuestra lengua mozárabe hallaría su correspondencia en una lengua análoga, a la que Idrīsī en el siglo XII llama *al-laṭīnī al-ifrīqī* (= el latín africano; recuérdese que el romance hispánico es también llamado *laṭīniyya):* edic. Dozy-De Goeje, 104-105, trad. p. 122.

¿Podrán hallarse en esta lengua textos tan importantes como los que, para al-Andalus, representan las jarŷas mozárabes? Nunca se puede decir que no. Pero por el momento estamos en un estadio de investigación más elemental, algo así como el que, en el caso español, representó el *Glosario* de Simonet. La búsqueda puede orientarse, o hacia los dialectos beréberes, en los que pueden hallarse enquistadas muchas voces antiguas de origen latino, o hacia los textos árabes, históricos o geográficos, de los siglos IX a XII. Esta última dirección es la que ha seguido el señor Lewicki en su erudito trabajo. Sus «materiales lingüísticos latino-africanos» consisten en «noms de lieu, de pays et de personnes, et nous sont conservés dans les ouvrages géographiques ou historiques arabes du moyen âge». Y, tras una breve introducción sobre los problemas mencionados entre unas observaciones sobre la transcripción en los autores árabes de las palabras estudiadas, y el análisis de algunas de sus particularidades morfológicas y fonéticas, viene una lista de dichas palabras, eruditamente analizadas y que llegan al número de 85.

He aquí algunas, como ejemplo: *ʾdl.nt.* = 'Adlante', el Atlas (nº 1); *ʾšb.rtāl* = el cabo Espartel (nº 4); *al-ʾḳtūb.rī* = el 'octubrí', un pez que aparece en el golfo de Túnez por octubre (nº 7); *īglīz* = iglesia (nº 10); *b.š.līqʰ* = 'basílica', nombre de ciudad, hoy Bechilga (nº 14); *rusfaʰ* = nombre de una comarca tunecina, tal vez del nombre de la antigua ciudad episcopal *Ruspae* (nº 32); *f.sāṭū* o *f. ssāṭu* =

fossatum, esp. fonsado (n° 50); *f.l.m.ğ.n*^{h} = la antigua Villa Magna (n° 51); *q.b.l*^{h} = de capella, la Kabilya (n° 55); *q.z.rūn*^{h} = *cāsār* + *on* (n° 59); *l.mṭ*^{h} = Leptis (n° 73), etc.

Podría objetarse cómo los vocablos estudiados (que, según vemos, son en su inmensa mayoría topónimos, con algunos antropónimos) no justifican plenamente el título del trabajo. Para hablar de una «lengua romance norteafricana» harían, en efecto, falta frases, textos, o, al menos, nombres comunes. Siendo muy lógica la existencia de dicha lengua, de la que hay testimonios, la objeción resultaría, sin embargo, un poco ociosa.

Un mayor conocimiento práctico de las lenguas hispánicas habría permitido al autor — que demuestra, no obstante, poseerlas en grado suficiente y meritorio — determinadas seguridades o, por el contrario, le habría planteado ciertas dudas. He aquí algún ejemplo: En *b.lyūn.š* (n° 16) la forma recibida española es *Bullones*, lo que quita fuerza a la etimología '*valiones' = grandes valles; en *q.nbānī*^{h} (n° 65) habría podido añadir la celebérrima *qanbaniya* de Córdoba, y que lo que tiene el español actual con este sentido es 'campiña' y no 'campaña'; en *q.nṭ.nār* (n° 66) más que la etimología '*centenarium' parece probable la de *Quintanar*, tan usual en España, etc.

Pero ni entra en mis gustos ni me parece justo poner chinas en el camino de quien da pasos considerables hacia una meta importante. — *Emilio García Gómez.*

Theodor Nöldekes Belegwörterbuch zur klassischen Arabischen Sprache, bearbeitet und herausgegeben von Jörg Kraemer. — Berlin, Verlag Walter de Gruiter & Co. — Erste (1952) [und] Zweite Lieferung (1954), XXIV + 59 pp.

Poco después de la muerte de Theodor Nöldeke (diciembre 1930), el prof. Littmann encomendaba al Dr. G. K. Kuhn la preparación de los materiales dejados por el sabio alemán para redactar un Diccionario de la Lengua Árabe. La tarea fué continuada por el Dr. A. von Bulmerincq, muerto en acción de guerra en 1945. En 1948, también a propuesta del prof. Littmann, se encargaba de llevar adelante esta labor el prof. Jörg Kraemer, de la Universidad de Tübingen.

La revisión de todo aquel material, acumulado en una larguísima vida de continuo trabajo, y su preparación para la imprenta no eran empresa fácil. La verificación de las referencias, oscuras o difíciles de interpretar; la revisión de los diccionarios de Freytag y Dozy, que Nőldeke había ido apostillando conforme encontraba algo interesante que apuntar o corregir; el desciframiento de sus anotaciones en los ejemplares de obras de la literatura árabe que poseía, hechas sin la idea de publicar algún día un diccionario; todo exigía un esfuerzo nada vulgar. No podía hacerse una mera impresión del material coleccionado. Se imponía un trabajo de crítica y selección, y su confrontación con los diccionarios árabes indígenas y con las ediciones modernas de los textos que Nőldeke había manejado. En los trabajos previos de preparación y selección del material, el prof. Kraemer recibió la ayuda de los profs. Spitaler, Ritter y Fűck.

Los vocablos corresponden, en general, al árabe clásico, pues aunque hay citas muy tardías, queda sistemáticamente de lado toda la literatura vulgarizante, con criterio bien contrario al adoptado por Dozy en su *Supplément*. El editor confiesa la desigualdad del valor científico de las citas allegadas por Nőldeke, que iba apuntando todo aquello que creía de interés, sin un criterio riguroso, ya que no pensaba en un diccionario. Con todo, es de enorme importancia poder contar con un *Diccionario de Autoridades* de la Lengua Árabe, aunque sólo sea de los primeros tiempos del Islam, y, entendiéndolo así el editor y sus colaboradores, fueron publicados dos fascículos, correspondientes a la letra *hamza*, los únicos que verán la luz. Ya en el prólogo de la primera entrega se nos habla de que la obra no continuará adelante, en vista de la publicación del Diccionario de la Academia de la Lengua Árabe de El Cairo, que aprovecha el material reunido por Fischer. El prof. Kraemer, después de minucioso trabajo de confrontación, ha llegado a la conclusión de que el material acumulado por Nőldeke está contenido, total o casi totalmente, en la colección de Fischer, que sigue, además, un esquema sistemático y es mucho más rica que la de Nőldeke. Por esta razón, el editor, de acuerdo con la editorial, y oída la opinión de relevantes orientalistas, decidió terminar la parte que estaba ya compuesta, o sea, editar la correspondiente a la primera letra del alifato.

Queda de este modo truncado el esfuerzo de muchos años de tra-

bajo para publicar una obra que hubiera sido del mayor interés para los arabistas y los mismos árabes, según demuestra la pequeñísima parte editada. Cada palabra, tras la traducción con sus diversos matices, lleva la referencia de las obras, con página y línea, en que se encuentra. El número de textos árabes y de libros modernos utilizados es de varios centenares (la especificación de los mismos comprende dieciocho páginas). La significación de cada vocablo está dada en alemán, y también en inglés, adición ésta hecha por deseo expreso del director de la editorial y que corrió a cargo del prof. Dunlop, de la Universidad de Cambridge.

Habríamos deseado que se hubiese llevado a cabo la edición de una obra tan importante como ésta. ¡Ojalá que lo que ha hecho renunciar a la empresa a los que en ella trabajaban, es decir, la publicación de los materiales de Fischer, pueda ser realidad algún día! — *Fernando de la Granja.*

ZIADEH, Farhat J., y WINDER, R. Bayly, *An Introduction to Modern Arabic*, Princeton University Press, 1947, XXI-298 pp.

Después de la edición dactilografiada de esta obra (vide reseña de Jacinto Bosch Vilá, *Al-Andalus*, XXI [1956], pp. 448-449), sale de nuevo a luz, impresa esta vez a los dos años de haberse publicado aquélla.

No podemos por menos de acoger favorablemente todos los ensayos en pro de una sistematización, o mejor fijación de la lengua árabe moderna, no del todo liberada del pesado aunque glorioso fardo de una casuística gramatical exagerada, y en estado de evolución continua. Determinar los límites entre el árabe clásico y el utilizado por los escritores contemporáneos no eruditos es tarea difícil. En esto nos parece decisivo, en lo tocante a lexicografía, el *Arabisches Wőrterbuch fűr die Schriftsprache der Gegenwart* del Prof. Wehr.

Dejando a un lado la discusión de si debe darse preferencia al estudio del árabe moderno como introducción al clásico, según postula un autor nada sospechoso (Charles Pellat) en su excelente *Introduction a l'Arabe Moderne* (París 1956), una obra como la de los Profesores Ziadeh y Winder tendrá siempre interés para cuantos se interesan por esta lengua, lo mismo principiantes que veteranos cur-

tidos en el estudio del árabe medieval. En la universidad española, por determinados lastres históricos, la directriz es justamente la contraria, o sea, que no se comienza el árabe moderno hasta después de haber seguido dos cursos de árabe clásico. Por eso, si esta *Introduction to Modern Arabic* no es el libro ideal para nuestras clases, sí deberá ser tenido muy en cuenta al efectuar ese paso del árabe clásico al moderno. Hay una razón importante, y es que su método tiene mucha analogía con el seguido tradicionalmente en la práctica de nuestras Facultades de Letras: el análisis de la morfología hasta que queda bien asimilada, y luego el paso a los textos, sobre los que se hace toda clase de observaciones morfológicas (con estudio especial de los casos poco frecuentes según van apareciendo), semánticas, y sintácticas.

Sobre el contenido de la obra, remitimos a la reseña antes citada y hacemos nuestros los elogios que se le dedican. Quizá los textos utilizados, excesivamente sencillos, den una falsa idea de lo que es la lengua árabe moderna. Tal vez habría sido mejor seleccionar fragmentos de escritores contemporáneos, donde se encuentra de todo.

Otra de las ideas que no compartimos, y que al parecer va ganando terreno, es la de confeccionar el glosario por orden alfabético de vocablos y no de raíces (así ocurre en la citada obra de Pellat y en un poco divulgado vocabulario de árabe moderno publicado hace años por Lévi-Provençal). Los diccionarios árabes, quiérase o no, están ordenados por raíces, y si se ha de pasar por el aro, cuanto antes mejor.

Los cuadros de conjugación regular e irregular en todas sus formas y voces serán siempre, en cambio, de innegable utilidad. Otra buena idea, que también hallamos en Pellat, es la grabación en discos fonográficos de los ejercicios árabes del libro, según se anuncia en la sobrecubierta.

El texto de la obra es, ligerísimamente modificado, el mismo de la edición multicopiada. Se han agregado algunas nuevas frases en los ejercicios y un prefacio del prof. Philip K. Hitti.

El volumen hace honor a las prensas de la Universidad de Princeton, y resulta ahora infinitamente más manejable. — *Fernando de la Granja.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

LAMBERT, Élie, *Les origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omeiyades*, en *Studia Islamica*, fasc. VI, Paris 1956, pp. 5-18.

Se trata de un excelente resumen sobre cómo se fué formando el tipo arquitectónico de la mezquita, desde la casa del Profeta en Medina, con su disposición rural y popular (en la cual ve el autor influencia del culto israelita), reproducida en la mezquita mayor omeya de la misma ciudad (reconstruída entre los años 706 y 710) hasta la mezquita mayor de Damasco y la al-Aqṣà en Jerusalén. Comenzóse la primera hacia fines de 705, y la de Jerusalén alrededor de la misma fecha. La de Damasco es obra capital de la arquitectura religiosa islámica. Tiene una nave central y otras laterales paralelas al muro de la quibla, estructura influída por las iglesias cristianas. Fué, a su vez, modelo de muchos otros santuarios musulmanes de Oriente. La mezquita al-Aqṣà de Jerusalén parece que inicialmente se organizó con una nave central, flanqueada por otras dos, normales al muro de la quibla, disposición en la que se ve aún más patente la influencia de los templos basilicales cristianos. Agrandada posteriormente con otras naves paralelas, su estructura, poco frecuente en Oriente, se siguió en al-Andalus en la mezquita mayor de Córdoba construída por ʿAbd al-Raḥmān I.

El señor Lambert sigue sucintamente el proceso de enriquecimiento arquitectónico de las más viejas mezquitas con la agregación de nuevos elementos: el nicho del miḥrāb y el minbar, en los que ve reminiscencias de las sinagogas; el primero crea una simetría axial y la nave más ancha y elevada que las restantes, en cuyo fondo se dispone. Los pies derechos que sostenían en los primeros tiempos la techumbre, se enlazaron por medio de arcos. Órgano exterior e independiente casi siempre fué el alminar. — *L. T. B.*

FARÈS, Bishr, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les arabes: La querelle des images en Islam*, en *Mélanges Louis Massignon*, Damasco 1957, pp. 77-109 y 8 láms.

Publica e ilustra el Dr. Farès, en este reciente trabajo, las miniaturas inéditas de dos manuscritos: uno, de filosofía, terminado en el año 686/1287; el otro, de jurisprudencia, redactóse, al parecer, en 699/1300 y fué ilustrado poco después. Ambos pertenecen a la escuela de miniaturistas de Bagdad. El primero muestra cómo el arte de la iluminación alcanzó hasta libros de filosofía, que juzgaríamos impropios de ostentarla; en el segundo se encuentra por primera vez una obra de jurisprudencia religiosa en la que se representaron formas humanas, y hasta el retrato del autor del texto, un *faqīh* o doctor de la ley. El documento gráfico es interesante para la secular disputa sobre la prohibición de las imágenes en el islam. No es único ese retrato-miniatura, nunca realista, debido a la influencia de la pintura cristiana, en países sometidos a la dominación musulmana, sobre talleres de artistas de esta religión.

Interés más general tiene el apéndice con el que el Dr. Farès termina su estudio. Se refiere a la querella de las imágenes en el islam, de la que hay testimonios en el siglo IV/X y que sigue vigente (por ejemplo, en la prensa egipcia contemporánea); discusión que, apoyada en múltiples textos por ambos bandos, y a veces en los mismos textos, interpretados de manera diferente, divide al mundo islámico. Entre los muchos problemas suscitados en torno a la «querella» figuran los de la influencia que pudo tener en la iconofobia islámica la tradición judaica y el triunfo temporal de los iconoclastas en el imperio bizantino. Termina su interesante trabajo el autor, diciendo que «la tolerancia de un grupo de teólogos, unida a la iconofilia de bastantes príncipes, a la delicada curiosidad de gentes refinadas y a la sugestión de los mosaicos y pinturas cristianas, en una sociedad de brillante cultura, abrió ancha brecha en un rigorismo extremo, que consiguió, en siglos de rigidez intelectual y decadencia artística, imponer definitivamente su autoridad. La imaginería cristiana se extendió alimentándose en las fuentes vivas de lo divino; la imaginería musulmana, singularmente en los países árabes, se marchitó por su sometimiento cada vez mayor a la prohibición, que, después de imponerse en for-

ma inflexible al horizonte de lo sagrado, invadió también el campo de lo profano».

En un artículo póstumo, publicado algo antes del trabajo reseñado, Mehmet Aga-Oghi (*Remarks on the character of Islamic Art*, apud *The Art Bulletin*, XXXV, 1954, pp. 175-102, recensión de J. S.-T., en *Arabica*, III, 1956, p. 240) tiende a disminuir el efecto de las prohibiciones legalistas, más teóricas que reales, del oro y de la plata para los objetos de uso doméstico, de la seda para las vestiduras masculinas y de las representaciones humanas. Cree responden más a una psicología especial del artista musulmán y, con frecuencia, a las condiciones económicas de cada período o a la herencia de anteriores costumbres técnicas y decorativas orientales. A ellas responden también algunas características — como son el empleo de materiales humildes, ocultos tras un frágil revestido, y de decoraciones continuas con motivos abstractos de dos dimensiones, indefinidamente repetidos — no específicas de la estética musulmana propiamente dicha.

Creemos que el apasionante y siempre actual problema debe estudiarse no sólo en la civilización islámica, y que no hay que olvidar las consecuencias del empleo de los materiales de las diversas regiones. — *L. T. B.*

Zbiss, S. M., *Mahdia et Sabra-Manṣoûriya*, en *Journal Asiatique*, t. CCXLIV, Paris 1956, pp. 79-93.

El señor Zbiss publica en el *Journal Asiatique* un resumen de sus excavaciones en dos lugares de Túnez poblados en la época fāṭimí. Uno de ellos, al-Mahdiyya, habitado desde 308 (921); el otro, Sabra-Manṣuriyya, le sustituyó como capital, desde su fundación en 334 (945) y fué destruída, para no volver a poblarse, en 452 (1060). En al-Mahdiyya, el señor Zbiss ha excavado las ruinas muy destruídas, de un palacio que atribuye al soberano al-Qā'im sucesor de al-Mahdī. Los muros eran de excelente sillería, aparente al exterior y oculta interiormente por un revestido liso. Las salas excavadas carecían de solería, excepto una con pavimento de mosaico, casi exclusivamente con temas geométricos, entrelazos rectos y curvos, formados por pequeños cubos blancos, negros y rojos, mal tallados. Su

filiación romana es evidente. Otros ejemplares y fragmentos han aparecido en Raqqāda y en Sabra; la técnica del mosaico de pavimento perduró, pues, en Ifrīqiya hasta bien entrado el siglo X.

Durante siglos, las ruinas de Sabra sirvieron de cantera para la reconstrucción de Qayrawān. La excavación de uno de los montículos dió lugar al descubrimiento de los restos de un palacio fāṭimí, con varias salas, dispuestas simétricamente, longitudinales unas, transversales otras, varias de las cuales tienen alcobas o «īwānes» en sus dos extremos o en uno solo, algo más estrechos que la parte central, como en varias de las casas de Fusṭāṭ y en las posteriores construcciones islámicas de Sicilia. Los muros conservados son de adobes, revestidos de yeso, lisos o tallados con ataurique, en los que aparece evidente la influencia de los de Samarra, tal vez trasmitidos a través de Egipto, temas geométricos y epigráficos. Tallada en yeso se encontró también una cabeza de águila y fragmentos de celosías. Restos de piedra, calados y con decoración vegetal, supone el señor Zbiss que pertenecieron a un almenado decorativo (recordemos el de los palacios de Sicilia). Encontróse también un trozo de celosía (¿de yeso?), en cuyos calados había vidrios de color. En los dos palacios excavados aparecieron pequeñas piezas planas con dibujo geométrico, de barro cocido esmaltado y colores blanco, verde y azul. El señor Zbiss cree que pertenecieron a revestidos murales en el de al-Mahdiyya (p. 83) y a solerías en el de Sabra (p. 87). Máximo interés, por lo insólito de su disposición como revestido mural, tienen las placas de tierra cocida de Sabra, algunas *in situ*, pintadas, con escenas en las que aparecen figuras humanas. Si arquitectónicamente la parte excavada de los dos palacios no ofrece parentesco con nuestro arte del califato, en cambio, tanto la cerámica mural como parte de la doméstica desenterrada entre las ruinas, con decoración de colores pardo y verde sobre engalbe y recubierta de barniz amarillento transparente, parecen emparejarse, igual por sus temas que por su técnica, con la cerámica contemporánea que suele llamarse de Madīnat al-Zahrā'. — *L. T. B.*

Caro Baroja, Julio, *Norias, azudas, aceñas*. En la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, X, Madrid 1954, 131 pp. y 46 figs.

En las páginas de Al-Andalus dediqué dos artículos a las norias fluviales hispanomusulmanas [1]. Caro Baroja, con su conocida erudición, apura bastante más su estudio y lo completa al extenderlo en el tiempo y en el espacio. Una serie de dibujos, también obra suya, permiten seguir cómodamente la exposición. A propósito de las más viejas, cita a Vitrubio y a las romanas, y recuerda las encontradas en las minas de Tharsis (Huelva): catorce ruedas de madera, puestas por parejas y escalonadas, que lograban elevar el agua a una altura de 29 metros. No es ejemplar único. Inicia el estudio de las norias de corriente en el mundo islámico y en la España medieval con una digresión filológica acerca de las palabras *noria*, *azud* y *azuda*, y *aceña*, cuyo significado, lo mismo el de las árabes de que proceden que el de las romanceadas, varía con los lugares donde se emplearon y con el tiempo, ocasionando imprecisión. Trata después de su repartición geográfica en el mundo islámico. Los últimos capítulos están dedicados a las formas medievales de las ruedas de corriente; a las de la Península ibérica desde el siglo XVI (con adición de bastantes sobre las enumeradas por mí) y a su expansión máxima en la Edad moderna. En las consecuencias finales se refiere, al trazar los mapas de la repartición de las ruedas, a la relación histórica, manifiesta sobre todo en la economía y el arte, entre los países del antiguo mundo situados entre los paralelos 40 y 20. Las ruedas de corriente no son todas iguales: varían en su mecanismo elevatorio, con diferencias descritas detalladamente en las páginas de este excelente estudio.

A su casi exhaustiva bibliografía habría que añadir la cita, por el cosmogeógrafo al-Qazwīnī (muerto en 682/1283), de un sistema de tres ruedas a diferentes alturas para subir el agua *(Hespéris*, XLI, 1954, p. 230). No he podido ver el artículo de Jörgen Laessöe, *Reflexions on Modern and Ancient Oriental Water Works (Journal of Cuneif. Stud.*, VII, 1953, pp. 5-26). — *L. T. B.*

[1] *Las norias fluviales en España* (Al-Andalus, V, 1940, pp. 195-208), y *La Albolafia de Córdoba y la gran noria toledana* (Al-Andalus, VII, 1942, pp. 461 y 469). En el artículo reseñado, el señor Caro Baroja tan sólo se ocupa, con denominación más apropiada de la que yo les dí, de «Las ruedas de corriente».

NOTICIAS

En brillantes oposiciones han obtenido las cátedras de Árabe Vulgar de las Escuelas de Comercio de Madrid, Cádiz y Málaga, respectivamente, los señores Fernando Valderrama Martínez, José María Fórneas Besteiro y la señorita María Luisa Serrano Moreno. De la actividad de los tres espera mucho el arabismo peninsular, que ve con gusto al primero ocupar ahora un puesto de la UNESCO como Consejero Cultural en el Ministerio de Educación Nacional de Túnez, y al segundo reintegrarse a España, acabada la beca de que venía disfrutando en El Cairo.

* * *

Ha obtenido recientemente en brillantes oposiciones la Cátedra de Lengua y Literatura árabes de la Universidad de Zaragoza don Enrique Perpiñá Rodríguez, de cuyo talento y capacidad de trabajo se beneficiarán sin duda en breve tanto nuestra escuela científica como la Universidad zaragozana, donde el señor Perpiñá sucede, tras un considerable lapso de tiempo, en que estuvo lamentablemente suprimida dicha cátedra, luego restablecida pero no dotada hasta hace poco, al gran maestro don Julián Ribera Tarragó, de gloriosa memoria.

En los puestos de Profesor Adjunto de la Facultad de Letras de Madrid y de Bibliotecario de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, que venía desempeñando el señor Perpiñá hasta su nombramiento, ha sido sustituído por don Jacinto Bosch Vilá.

* * *

La noticia del nombramiento por el Gobierno francés, para Director de la «Casa Velázquez», de Madrid, del señor Henri Terrasse, ha sido recibida con gran satisfacción por sus numerosos amigos y colegas españoles.

Esperamos que su alejamiento de Marruecos no le impedirá continuar la admirable labor por él realizada de conservación y estudio de los monumentos marroquíes. Y su estancia en Madrid seguramente traerá como consecuencia la publicación de nuevas y luminosas páginas del ilustre hispanófilo sobre el arte islámico en la Península ibérica.

* * *

En 28 de agosto de 1957, con ocasión del XXIV° Congreso Internacional de Orientalistas celebrado en Munich, la Mesa de la Union Internationale des Orientalistes quedó renovada en la forma siguiente: *Presidente*, prof. Emilio García Gómez (Madrid); *Vicepresidentes*, prof. Albrecht Gœtze (New-Haven) y profesor Dr. R. N. Dandekar (Poona); *Secretario General*, prof. Helmuth Scheel (Mainz); *Secretarios adjuntos:* prof. Tatsuro Yamamoto (Tokío) y prof. Denis Sinor (Cambridge); *Tesorero*, prof. Louis Bazin (Paris).

* * *

En los días 17 a 19 de septiembre tuvo lugar en París, y en la Casa de la UNESCO, la IV[a] Sesión Ordinaria de la Asamblea General del CIPSH (Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines). A su final, se procedió a la elección de la nueva Mesa, para los dos años venideros, que quedó constituída en la forma siguiente: *Presidente:* M. Carsten Hoeg; *Vicepresidentes*, MM. Odegaard, Dandekar, García Gómez y Battaglia; *Tesorero:* M. Marouzeau, y *Secretario General*, M. Ronald Syme.

* * *

Ha obtenido brillantemente el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, Sección de Filología Semítica, con la calificación de Sobresaliente — revalidada luego con el Premio extraordinario del Doctorado — doña Rafaela Castillo Márquez, con una tesis titulada *La historia del Africa del Norte según los «Aᶜmāl al-aᶜlām» de Ibn al-Jaṭīb.*

* * *

En sesión 31 de enero de 1957, la Academia Árabe de Damasco (al-Maŷmaᶜ al-ᶜilmī al-ᶜarabī fī Dimišq), bajo la presidencia del señor Jalīl Mardam Bey y en votacion secreta, eligió los siguientes miembros correspondientes de la Corporación, cuyo nombramiento se formalizó oficialmente en 24 de marzo de 1957: el doctor Manṣūr Fahmī (Egipto); el prof. Munīr al-Qāḍī (ᶜIrāq); el prof. ᶜAlī Aṣgar Ḥikmat (Irán); el prof. Abū-l-Ḥasan ᶜAlī al-Ḥasanī al-Nadwī (India); el prof. ᶜAlī al-Faqīh Ḥasan (Libia), y el prof. Rašīd Salim al-Jūrī, «al Šāᶜir al-Qarawī» (Brasil).

* * *

Los medios orientalistas de Madrid recibieron con la mayor satisfacción durante el mes de marzo de 1957, la visita del eminente orientalista Dr. Joseph Schacht, actual profesor de la Universidad de Leiden y uno de los editores de la nueva «Enciclopedia del Islam». El prof. Schacht pronunció, con el mayor éxito, dos

importantes conferencias: una en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura sobre el tema «Le Mzab et les Mozabites» (jueves 28) y otra en la Cátedra de Árabe de la Facultad de Filosofía y Letras sobre el tema «L'Islām en Nigéria» (viernes 29).

* * *

Además de la conferencia del prof. Schacht, que queda reseñada, el Instituto Hispano-Árabe de Cultura organizó el 6 de marzo otra reunión, que se vió muy concurrida y que logró excelente éxito, para escuchar a don Arcadio Larrea Palacín disertar sobre «La música hispano-árabe» (con la audición de grabaciones magnetofónicas nuevas e inéditas).

* * *

En el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos se han dado, entre otras, durante el año 1957, las siguientes conferencias:

Luis Seco de Lucena, «La Granada musulmana en la poesía épica española» (15 febrero); Leopoldo Torres Balbás, «Ciudades muertas de la España musulmana» (4 marzo); Jaime Oliver Asín, «Origen y trascendencia de los arabismos del Duque de Rivas» (30 abril); G. C. Anawati, O. P., «Avicenne et le dialogue d'Orient et d'Occident» (17 octubre), «Avicenne et Saint Thomas d'Aquin» (21 octubre) y «La medécine chez les Arabes jusqu'au temps d'Avicenne» (23 octubre); José Mª Millás Vallicrosa, «El quehacer astronómico en la España árabe» (4 noviembre); Luis Seco de Lucena, «Aspectos del Islam granadino» (7 noviembre), y Federico García Sanchiz, «Rapsodia española: presentación de España a unos amigos egipcios» (13 noviembre).

* * *

Invitado amablemente por el Gobierno de la República turca para recorrer el país durante un mes, acompañado de su esposa, que se dedica a estudios de literatura turca contemporánea, don Emilio García Gómez ha seguido desde el 3 de junio al 2 de julio el siguiente itinerario: 3 a 9 de junio, Istanbul (adonde llegó por avión de Madrid, vía Roma); 10 a 13, Ankara; 14 y 15, Konya; 16 a 18, Antalya (con el recorrido Perga, Aspendos, Side, Manavgat y Alanya); 19, Konya; 20, Urgub, Kayseri; 21, Kayseri; 22 y 23, Ankara; 24 a 26, Izmir (con visita a Éfeso); 27, Canakalle (con visita a Pérgamo y Troya); 28 a 30, Bursa; 1º a 2 de julio, Ankara. En todas las ciudades recorridas encontró la más cordial acogida y se vió rodeado de todo género de atenciones.

Enterado de su presencia en Turquía, el Gobierno del Irán le invitó también a ponerse en contacto con los centros docentes de Teherán, adonde llegó el día 4, procedente de Bayrūt, ciudad en la que pernoctó el 3. Estuvo en Teherán del 4

al 9; hizo el 10 y el 11 una breve excursión por las orillas del mar Caspio, y luego pasó en Ispahán los días 12 y 13, y en Širāz (con visita de Persépolis y de Naqš-e-Rustām) los días 14 a 16. El día 17 abandonó el país por Abadán y, tras una noche en Basora y otra en Bagdad, llegó a Madrid el 19, vía Roma.

* * *

Ha empezado a llevarse a la práctica el proyecto Mayor 4A de la UNESCO, aprobado en la Conferencia General de New Delhi, para la «Mutua apreciación de los valores culturales entre Oriente y Occidente». El Comité Consultivo del Director General se reunió por primera vez en París los días 1º a 10 de abril de 1957 con delegaciones de cerca de veinte paises, entre ellos España, cuyo representante oficial es don Emilio García Gómez. La próxima sesión, que revestirá a la vez carácter administrativo y científico, aunque se le había fijado inicialmente Bayrūt como lugar de celebración, tendrá lugar en París los días finales de febrero de 1958.

* * *

Bajo el alto patronato del Dr. Theodor Heuss, presidente de la República de Alemania occidental, y con un total de unos 1.300 miembros inscritos, se celebró en Munich del 28 de agosto al 4 de septiembre, el XXIVº Congreso Internacional de Orientalistas.

Las sesiones tuvieron lugar en los locales de la Universidad, Geschwister School Platz, y los congresistas pudieron aún apreciar en el edificio los efectos de los bombardeos de la última guerra, por hallarse todavía en curso las obras de reconstrucción.

Aparte algunas sesiones comunes, los trabajos del Congreso se repartieron en 14 secciones, con un total de 447 trabajos presentados. De éstos correspondieron 71 a las secciones VI y VII, dedicadas a Ciencias islámicas (filología, literatura, religión, historia y arte). El P. F. M. Pareja, de Madrid, habló sobre «The Kitāb al-Šaṭranŷ, n. 2.234 of the Atif Efendi Kitaphane, Istanbul».

Entre los trabajos presentados en estas secciones por autores no españoles, merecen mención, por el interés del tema, el del P. Abd el-Jalil, de París: «Selbstkritik im heutigen Islam», y el de G. C. Anawati, del Cairo: «Un texte inédit muʿtazilite: al-Mugnī fī uṣūl al-dīn du qāḍī ʿAbd al-Ŷabbār».

El tiempo, frío y lluvioso, sólo se aclaró el domingo, día 1º de septiembre, permitiendo así a los congresistas tomar parte, a su elección, en una de las cinco excursiones que ese día fueron simultáneamente preparadas por el Comité organizador: a Berchtesgaden, a los castillos de Baviera, a Oberarmergau, a los Alpes, al Wendelstein.

Entre los concurrentes lo mismo que en el seno del Comité directivo, se trató, como en Congresos anteriores, sobre los inconvenientes que ofrece el número siempre en aumento de miembros inscritos, y sobre la posibilidad de dividir el

Congreso en varias secciones independientes. Sin embargo, como en Congresos anteriores, nadie se atrevió a cortar ese nudo gordiano. En la sesión de clausura se dió cuenta de que la única invitación oficial recibida para la celebración del próximo Congreso había sido la traída por la delegación soviética, en la que el gobierno de la URSS ponía a disposición del Congreso una ciudad de la Unión Soviética, probablemente Leningrado. La proposición se aceptó por mayoría de votos.

Al ímprobo trabajo de los organizadores correspondió una perfecta organización, en cuanto de ellos dependía. Por parte de los congresistas, hubo que lamentar el número, demasiado grande, de temas que por incomparecencia de los disertantes quedaron sin discutir.

* * *

En San Remo (Italia) quedó constituído los días 4 a 6 de octubre de 1957, por iniciativa italiana y bajo la presidencia del Avv. Sign. Roberto Roberti, un Centro Internazionale per gli Scambi Culturali ed Artistici (CISCA) en el que participan algunas entidades españolas, entre ellas el Instituto Hispano-Árabe de Cultura, representado por su director, don Emilio García Gómez.

* * *

En los días 27 a 29 de noviembre de 1957 se reunió en París, por tercera vez, el Comité de expertos para asesorar a la Comisión de la UNESCO, encargada de la traducción de las obras representativas de la Humanidad, y dependiente del Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH). Esta vez la reunión — presidida por el profesor español don Emilio García Gómez, en su calidad de Vicepresidente del CIPSH — se limitó exclusivamente a las literaturas orientales, con vista al Proyecto Mayor 4A de la UNESCO sobre la «Mutua apreciación de los valores culturales entre Oriente y Occidente», cuyo Comité Consultivo ha de celebrar su segunda reunión en febrero de 1958.

* * *

El día 29 de diciembre de 1957 fué inaugurado en Lahore (Pakistán) un International Islamic Colloquium, organizado por la Universidad del Punjab, y cuyas labores se prolongaron hasta el 8 de enero de 1958. El 30 de diciembre se celebró, además, la solemne ceremonia de la colocación de la primera piedra de la nueva Ciudad Universitaria de Lahore, con asistencia del Presidente de la República del Pakistán y de delegados de más de un centenar de Universidades de todo el mundo.

El Coloquio, excelentemente preparado y en el que los organizadores pakistaníes hicieron alarde de la más generosa, grata y amable hospitalidad, tuvo un interés extraordinario, que merecería comentario especial, tanto desde el punto de

vista islámico puro, como desde el punto de vista de las relaciones del Oriente con los orientalistas, que en ocasiones llegan ahora — incluso sucedió en el Coloquio — a extremos de alguna tensión. En general, algunos de los participantes orientales, no pakistaníes, dieron al Coloquio ciertos matices más religioso-políticos que estrictamente científicos. Es posible que esta reunión, que se consideró vagamente heredera de la anterior de Princeton (aunque ésta revistió otro carácter), tenga continuación próximamente en El Cairo.

Ostentó la representación de la Universidad de Madrid en la ceremonia universitaria, y estuvo invitado personalmente al Coloquio, que presidió un día en que dirigió a los congresistas una alocución en árabe, don Emilio García Gómez. El profesor español visitó además Karachi y Dacca, en cuyas Universidades dió conferencias, y la ciudad de Peshawar, en cuyo bello Museo asistió a la constitución de una nueva Sociedad Histórica, de la que fué nombrado Miembro de honor.

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALONSO ALONSO, S. I. (MANUEL), «Al-qiwām» y «al-anniyya» en las traducciones de Gundisalvo 377
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Unas «Ordenanzas del zoco» del siglo IX: Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de «ḥisba», por un autor andaluz 253
GHEDIRA (A.), Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendence chiite 31
NWYIA, S. I. (PAUL), Ibn ʿAbbād de Ronda et Jean de la Croix 113
SCHACHT (JOSEPH), Notes mozabites 1
— Ibn al-Nafīs, Servetus and Colombo 317
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), Cuándo subió Muley Hacén al trono de Granada 21
TERÉS (ELÍAS), Linajes árabes en al-Andalus, según la «Ŷamhara» de Ibn Ḥazm ..... 55 y 337

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XL Y XLI

ARAGONESES (MANUEL JORGE), Los especieros mudéjares de barro cocido del Museo Arqueológico de Toledo 191
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ MARÍA), Jarras menorquinas con inscripción árabe 407
ROSSELLÓ BORDOY (GUILLERMO), Silbatos mallorquines 195
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Cementerios hispanomusulmanes 131
— Candiles con soporte 198
— Almería islámica 411

VARIEDADES

BOSCH VILÁ (JACINTO), Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses 463
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Usos y supersticiones comunes a Persia y España 459
GRANJA (FERNANDO DE LA), Una opinión significativa sobre la poesía arábigoandaluza 215
PAREJA (F. M.), Un torneo de ajedrez al estilo árabe 209

RESEÑAS DE LIBROS

ABD AL-BADĪʿ (LUṬFĪ), *Naṣṣ andalusī ŷadīd: qiṭʿa min Kitāb farḥat al-anfus li-bn Gālib ʿan ḳuwar al-Andalus wa-muduni-hā baʿd al-arbaʿimi'a* (Emilio García Gómez) 229
ANGELISANTI, O. F. M. (RAPHAEL), *Problema Dei existentiae in systemate Ibn Rušd* (Darío Cabanelas, O. F. M.) 228
ARBERRY (A. J.), *Revelation and Reason in Islam* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 225
BACOŠ (JAN), *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā'* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 226
CAMPS, O. F. M. (ARNULF), *Jerome Xavier S. I. and the Muslims of the Mogul Empire: Controversial Works and Missionary Activity* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 223
CAMPS CAZORLA (EMILIO), *Módulo, proporciones y composición en la arquitectura califal cordobesa* (L. T. B.) 248
CARO BAROJA (JULIO), *Norias, azudas, aceñas* (L. T. B.) 488
CERULLI (ENRICO), *Il Patrañuelo di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento, I* (Emilio García Gómez) 243
CRESWELL (K. A. C.), *A Bibliography of Arms and Armour in Islam* (L. T. B.) 248
FARÈS (BISHR), *Philosophie et jurisprudence illustrées par les arabes: La querelle des images en Islam* (L. T. B.) 485
FLEISCH, S. I. (HENRI), *L'Arabe classique: Esquisse d'une structure linguistique* (E. L.) 235

GAILLARD (GEORGES), *La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman: Influences musulmanes sur l'art préroman en Catalogne* (L. T. B.).. 251
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), vide IBN AL-ZAQQĀQ.
Historical Atlas of the Muslim Peoples (F. M. Pareja)..... 276
Initiation à l'Algérie (Soledad Gibert)..... 233
KRAEMER (JÖRG), *Theodor Nöldekes Belegwörterbuch zur klassischen Arabischen Sprache* (Fernando de la Granja)..... 480
LAMBERT (ÉLIE), *Les origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omeiyades* (L. T. B)..... 484
LEDIT (CHARLES J.), *Mahomet, Israel et le Christ* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 221
LEWICKI (TADEUSZ), *Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord: Observations d'un arabisant* (Emilio García Gómez)..... 478
MAHDI (MUHSIN), *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study on the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 232
MCCARTHY, S. I. (RICHARD J.), *Abū Bakr Muḥammad Ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī Kitāb at-Tambīd* (Manuel Alonso, S. I.)..... 474
Mélanges Louis Massignon (Manuel Alonso, S. I.)..... 471
MEUNIÉ (J.) et TERRASSE (H.), *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech* (L. T. B.)..... 250
NÖLDEKE, (THEODOR), vide KRAEMER (JÖRG).
TERRASSE (H.), vide MEUNIÉ (J.).
WINDER (R.), vide ZIADEH (FARHAT).
IBN AL-ZAQQĀQ, *Poesías: edición y traducción de E. García Gómez* (Fernando de la Granja)..... 241
ZBISS (S. M.), *Mahdia et Sabra-Manṣoûriya* (L. T. B)..... 486
ZIADEH (FARHAT J.) and WINDER (R. BAYLY), *An Introduction to Modern Arabic* (Fernando de la Granja)..... 482

NOTICIAS

Nuevos catedráticos españoles de árabe.

Nombramiento de los señores Valderrama, Fórneas y de la señorita Serrano Moreno para Cátedras de Árabe de Escuelas de Comercio. . 489

El señor Perpiñá Rodríguez, nuevo Catedrático de Árabe en la Universidad de Zaragoza..... 489

Otros nombramientos.

El prof. Henri Terrasse, nuevo Director de la «Casa Velázquez» en Madrid. 489
Nueva Mesa de la Unión Internationale des Orientalistes, en que es Presidente don Emilio García Gómez..... 490
Nueva Mesa del Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines, en que es Vicepresidente don Emilio García Gómez..... 490

Doctorados.

Doctorado en Filología Semítica de doña Rafaela Castillo Márquez..... 490

Movimiento academico.

Nombramiento de Correspondientes por la Academia Árabe de Damasco. 490

Instituciones científicas e Institutos Orientales.

Visita y conferencias del prof. J. Schacht..... 490
Conferencia del señor Larrea Palacín en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura..... 491
Conferencias en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos... 491

Viajes científicos.

Viaje por Turquía y Persia de don Emilio García Gómez..... .. 491

Reuniones y Congresos internacionales.

Primera reunión del Comité Consultivo para el Proyecto Mayor 4A referente a la «Mutua apreciación de los valores culturales entre Oriente y Occidente» (UNESCO, París 1º a 10 abril 1957)..... 492
XXIVº Congreso Internacional de Orientalistas (Munich, 28 agosto-4 septiembre 1957)..... 492
Constitución en San Remo (4-6 octubre 1957) de un nuevo Centro Internazionale per gli Scambi Culturali ed Artistici (CISCA)..... 493
Tercera reunión del Comité de expertos en la Comisión de la UNESCO

encargada de la traducción de las obras representativas de la Humanidad (París, 27 a 29 noviembre 1957)..... 493
International Islamic Colloquium de Lahore (Pakistan), 29 diciembre 1957-8 enero 1958..... 493

LÁMINAS

1. Grande mosquée malékite, Ouargla. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, Djerba. — Bou Noura..... 6
2. *Ŷāmiᶜ al-gurabā'*, Houmt Souk, Djerba: «mosquée d'été». — *Ŷāmiᶜ al-ḳabīr*, Djerba: cour avec *miḥrāb* auxiliaire et salle hypostyle. — *Ŷāmiᶜ al-Šayj*, Houmt Souk, Djerba: salle hypostyle. — *Muṣallà* malékite, Ghardaía..... 7
3. *Muṣallà* abāḍite, Bou Noura. — *Muṣallà* funéraire, près de Béni Isghen. — Cour de mosquée funéraire près de Béni Isghen. — Mosquée funéraire à deux *miḥrābs*, près de Ghardaía..... 12
4. Mosquée funéraire près de Béni Isghen, salle hypostyle. — Mosquée funéraire près de Béni Isghen, *miḥrāb* auxiliaire. — Berriane, cimetière abāḍite. — Berriane, *qubbas* dans un cimetière abāḍite..... 13
5. Tombeau moderne d'un cadi abāḍite près de Béni Isghen. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, Djerba; tombeaux de la famille al-Bāsī. — Mosquée funéraire des Madābiḥ, près de Ghardaía. — Metlili, minaret de la mosquée..... 14
6. Metlili, cimetière malékite. — Metlili, sanctuaire de Sī Ḥāŷŷ Bājōs. — Ouargla, *qubba* malékite. — Ouargla, sanctuaire de Sīdī ᶜAbd al-Qādir. — Tilghemt, *qubba* de Sīdī ᶜAbd al-Qādir..... 15
7. Estela almorávid de mármol procedente de Almería, fechada en 532 = 1137 (Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan)..... 178
8. Fragmentos de mqābriyya (Palma de Mallorca, Academia Arqueológica Luliana)..... 179
9. Cementerio cristiano de Timgad (Argelia). — Tumba romana (Museo Arqueológico de Tarragona)..... 190
10. Fragmentos de bandejillas de barro cocido, mudéjares, del siglo XIV (Museo Arqueológico Provincial de Toledo)..... 191
11. Anverso y reverso de una losa de mármol labrada, procedente de

Granada, del siglo XI (Madrid. Museo de Valencia de de Don Juan) 196
12. Silbatos de barro, de arte popular mallorquín, tipos «cavalls» y «sa jaya» 197
13. Soportes de candiles, de bronce, encontrados en Medina Elvira, del siglo X (Museo Arqueológico de Granada) 200
14. Soporte de candil, de bronce (Museo Arqueológico Nacional de Madrid) 200
15. Candil de bronce, procedente de Montefrío (Museo de la Alhambra, Granada) 201
16. Candil de bronce (Museo Arqueológico de Sevilla) 201
17. Cántaro con inscripción árabe grabada, del Museo Episcopal de Ciudadela (Menorca) 408
18. Parte superior, con la inscripción del cántaro del grabado anterior, y fragmentos de cántaro, con inscripción árabe, del Ateneo de Mahón (Menorca) 409
19. Muralla y torres entre el cerro de San Cristóbal y la puerta de Purchena, en Almería 436
20. Muralla y torres de la cerca en el cerro de San Cristóbal, de Almería 437

GRABADOS FUERA DE TEXTO

Plano de Almería en el siglo XIV 429

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 90 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 45 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 70 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia,

datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 150 pesetas. Por suscripción, 125 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 100 pesetas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misione-

ros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 40 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 25 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etnografía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Ziadeh, Farhat J., and Winder, R. Bayly, *An Introduction to Modern Arabic* (Fernando de la Granja) 482
Lambert, Élie, *Les origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omeiyades* (L. T. B.), ... 484
Farès, Bishr, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les arabes: La querelle des images en Islam* (L. T. B.) 485
Zbiss, S. M., *Mahdia et Sabra-Manṣoûriya* (L. T. B.) 486
Caro Baroja, Julio, *Norias, azudas, aceñas* (L. T. B.) 488

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ᶜ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a*, *i*, *u*; *ā*, *ī*, *ū*.

diptongos = *ay*, *aw*.

alif maqṣūra = *à*.